

# الدين والدولة... في المرجعية التراثية (\*)

محمد عابد الجابري / مفكر، المغرب

... وإذا فالتشيء الثابت الوحيد الذي نمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاما ينص عليها القرآن ونحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» مفهوم متسع إذ يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام سواء كان واليا أو أميراً أو خليفة. . .

ARCHIVE

## 1 - الخلافة... وميزان القوى

باستخلاص نتائج تعريبية واحدة ليس بالأمر الهين، لأن الأدلة التي يمكن بها إثبات وجهة نظر معينة متكافئة مع الأدلة التي يمكن بها إثبات وجهة نظر أخرى مضادة.

وهكذا فمن جهة :

- ليس من الممكن إطلاقا الجزم بشيء حول ما إذا كان النبي محمد (ص) قد وضع من جملة أهدافه، في بداية دعوته، إنشاء دولة. إنه ليس هناك، لا في الحديث ولا في الروايات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة، بل بالعكس هناك خبر متواتر يؤكد أن النبي رفض رفضا مطلقا العرض الذي قدمه له أهل مكة عند ابتداء دعوته، والذي يقترحون عليه فيه أن

تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية في إطار الحقيقة التاريخية التالية، وهي أن الإسلام ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة. وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بصورة تدريجية، ولكن بوتائر سريعة، من خلال انتشار الدعوة الإسلامية وانتصار النبي في غزواته وبكيفية خاصة فتح مكة، أولا، ثم ثانيا من خلال انتشار الفتوحات ونجاح العرب في الظهور كقوة عالمية، والدخول بالتالي في علاقات دولية واسعة.

هذه حقيقة تاريخية لا تحتمل الجدل ولا النقاش، غير أن تفسير هذه الحقيقة التاريخية تفسيرا يسمح

(\*) من كتاب «وجهة نظر، نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب 1992.

ينتصوه رئيساً عليهم مقابل تخليه عن الدعوة إلى دينه الجديد، مما يدل دلالة قاطعة على أن هدف النبي - في البداية على الأقل - كان نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة.

- كما أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو امبراطورية... الخ.

ومن جهة أخرى هناك بالمقابل حقيقتان لا يمكن الجدل فيهما :

الأولى هي أن القرآن يتضمن أحكاماً يأمر المسلمين بالعمل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كحد السرقة مثلاً.

أما الحقيقة الثانية فهي أن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح... الخ قد أدى في نهاية المطاف إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري.

والى جانب هذه الحقائق الأربعة المتكافئة - حتى مثلي، والتي لا تسمح بالخروج بنتيجة حاسمة في الموضوع هناك التجربة التاريخية الإسلامية والفكر الفقهي المنظر لها.

معروف تاريخياً أن أول خلاف جدي وخطير قام بين المسلمين هو اختلافهم، مباشرة بعد وفاة النبي، في تعيين من سيخلفه. وكان الخلاف بين المهاجرين والأنصار. وحسب ما تذكره كتب التاريخ، يبدو أن الحجة النظرية والشرعية التي أدلى بها كل فريق كانت متكافئة، وأن الذي حسم الأمر، في النهاية، هو تذكير المهاجرين بأخوانهم الأنصار بأن «العرب لا تدن إلا لهذا الحي من قريش»، بمعنى أن القبيلة الوحيدة المؤهلة للزعامة هي قبيلة قريش، وبالتالي فيميزان القوى هو الذي حسم الأمر، وكانت النتيجة أن استبعدت فكرة «منا أمير ومنكم أمير» وسار الأمر كله إلى المهاجرين بمبايعة أبي بكر بالخلافة، خلافة النبي، وإعلانه: «نحن الأمراء واتم الوزراء»، مخاطباً بذلك الأنصار.

كانت هذه الحادثة، اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة بالمدينة لاختيار الخليفة، هي الإطار المرجعي الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، الذي استند عليه فقهاء أهل السنة في تشييد نظريتهم في الخلافة. ورغم اجتهد الفقهاء في إضفاء الشرعية الإسلامية على جميع الأحكام الذين عرفهم تاريخ الإسلام، فإنهم ظلوا مع ذلك متمسكين بوقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة معتبرين ما دار فيها وما انتهت إليه من نتائج سوابق إسلامية لها قوة القانون، وبعبارتهم اعتبروها «أصلاً» يقاس عليه. ويتكون هذا الأصل من ثلاثة عناصر رئيسية :

الأول يتمثل في حصر المشكلة كلها في «من سيخلف النبي»، أي في اختيار الشخص الذي سيكون ولي أمر المسلمين. وبالتالي ففكرة الخلافة السنية لا تطرح الدولة كمؤسسة بل تهتم فقط بالشخص الذي سيبايع على أن يحكم في الناس بكتاب الله وسنة رسوله، لأمد غير محدود، ويدون أية شروط تخص المؤسسات والقنوات والأجهزة التي سيمارس بها السلطة المطلقة التي فوضت له. ذلك أن الجماعة الإسلامية تفوض الأمر تفويضاً كاملاً تاماً للخليفة فيما يخص أدوات التنفيذ وبناء أجهزة الدولة واختيار الوزراء والأعوان والولاة الخ. كما أنها لا تحتفظ لنفسها بحق الرقابة على الحاكم، لأنه بمجرد ما تتم له البيعة يصبح مسؤولاً أمام الله وليس أمام من يابعوه. وبالتالي فليس على هؤلاء إلا الطاعة، مادامت أوامره وأحكامه لا ينطبق عليها المبدأ الإسلامي القائل: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

أما العنصر الثاني في نظرية الخلافة السنية فهو وحدانية الخليفة، بمعنى أن الخليفة لا يكون إلا واحداً في جميع بلاد الإسلام. نعم لهذا الخليفة أن ينوب عنه من يحكم باسمه من الوزراء والولاة، وله أن يفوض لهم جزءاً من سلطته حسب الظروف والأحوال. ولكن مع ذلك يبقى خليفة المسلمين من الناحية النظرية الفقهية واحداً، ولا يجوز الاعتراف بشرعية أكثر من خليفة واحد. وعندما قامت الخلافة الأموية في الأندلس والخلافة الفاطمية في القاهرة إلى جانب الخلافة العباسية في بغداد كانت كل واحدة

مسألة الحكم، وهي قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » (النساء 59). ومعنى هذا أنه ليس من الضروري شرعا أن يكون « ولي الأمر » واحدا بالعدد.

والخلاصة أنه لما كان النبي قد ترك الأمر لصحابته ليفصلوا فيه من بعده، فإن ما أقره الصحابة وما صنعه الخلفاء من بعدهم وما قاله الفقهاء في الخلافة، كل ذلك يؤول أمره إلى الاجتهاد. والاجتهاد في مسألة ترك أمرها للمسلمين سيختلف حتما باختلاف العصور وتغير الظروف، والشئ الثابت الوحيد، شرعا، هو كما قلنا أن هناك أحكاما شرعية يتطلب تنفيذها وجود « ولي الأمر »، أما الدولة الإسلامية فلقد كانت منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة دولة يقرر المسلمون في شأنها حسب ما يحل عليهم ميزان القوى، القوى المعنوية والقوى المادية. وبما أنهم كانوا جميعا مسلمين، أو على الأقل يتصرفون بوصفهم كذلك، فإن مسألة علاقة الدولة بالدين لم تكن مطروحة ولا كان يمكن أن تطرح. إنها من المسائل التي لم يكن من الممكن التفكير فيها لأن، كل شيء في المجتمع الإسلامي هو الإسلام، ما عدا ما حرمة الله ينص من القرآن أو على لسان الرسول. وليس هناك نص من هذا النوع يلزم المسلمين بنوع من الحكم معين، ولا وجود لنص ينهاهم عن نوع من الحكم معين، وهذا ما جعل بعض رجالات الفرق الإسلامية يقولون بإمكانية الاستغناء عن الخليفة مطلقا، وبالتالي عن الدولة، إذا قام كل منهم بما له وما عليه من الناحية الدينية، الشئ الذي تسقط معه الحاجة إلى حاكم.

## 2 - « الخلافة » ثغرات دستورية :

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج « الأمير على القتال » وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام بات نموذج « أمير الحرب » غير قادر على

من هذه تعتبر نفسها ويعتبرها أتباعها هي الخلافة الشرعية الحققة. هذا طبعاً من الناحية النظرية الفقهية، أما في الواقع فلقد شهدت بلاد الإسلام دولا متعددة متزامنة متنافسة، وأحيانا متحاربة. وكانت كلها، وما زالت دولا إسلامية.

وأما العنصر الثالث فهو أن الخلافة، حسب رأي أهل السنة، إنما تكون بـ « الاختيار » وليس بـ « النص » (وهذا المبدأ موجه ضد الشيعة). ذلك لأنه ما دام الصحابة قد تداولوا بعد وفاة النبي واختلفوا ثم اتفقوا وبايعوا أبا بكر، فإن ذلك يعنى أن الرسول لم يعهد إلى أحد بالخلافة من بعده. غير أن « الاختيار » في نظرية الخلافة عند أهل السنة لا يتجاوز تقرير : إن النبي لم ينص لأي أحد من بعده. أما كيفية « اختيار الخليفة » فهذا موضوع تقرر فيه موازين القوى، فمن قام يطلب الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكروهين فهو الخليفة. نعم لقد اشترطت الأغلبية في العصور الإسلامية الأولى أن يكون الخليفة من قرشي، ولكن هذا الشرط قد نوزع فيه من طرف فرق أخرى لأنه لا يستند على أساس شرعي واضح. وكثيرا كان الأمر فقد كان الجسم للقبوة وليس للنسب فمثلا أن البعثة كانت تأتي بعد انتصار المطالب بالخلافة. فالبعثة كانت من الناحية العملية نوعا من التسليم بالأمر الواقع.

وإذا فنظرية الخلافة عند أهل السنة هي في جملتها محاولة تقنين لأمر واقع. وبالتالي فلم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة أو الصور الواقعية التي كان عليها الحكم في الإسلام. وهكذا فالشيء الثابت الوحيد الذي نمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاما ينص عليها القرآن وتحتاج إلى « ولي الأمر » ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم « ولي الأمر » في الإسلام مفهوم متسع يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام سواء كان واليا أو أميرا أو خليفة. وبما تمهد ملاحظته في هذا الشأن أن القرآن استعمل صيغة « ولي الأمر »، بالجمع لا بالمفرد، في الآية المرجعية في

استيعاب التطورات التي حصلت فبرز فراغ دستوري...

من الأمور اللافتة للنظر أن الكتاب والمؤلفين في «الفكر الإسلامي المعاصر» من معتدلين ومتشددين يتجنبون الخوض بتفصيل فيما هو أساسي وتأسيسي بالنسبة لمطالبات عصرنا، ويشغلون بما هو أقل شأنًا بالقياس إلى التحديات التي تواجهنا اليوم. إن هناك شعارا يرفعه من يصنفون ضمن ما يسمى بـ «الاتجاه الإسلامي» شعار: «الإسلام هو الحل». ومع أن هذا الشعار يطرح قضية غير ذات موضوع عندما يرفع في وجه مسلمين - إذ كيف يمكن أن يكون الشخص مسلما دون أن يعتقد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وأنه هو الحل دائما، تماما مثلما يعتقد المسيحي في مسيحيته واليهودي في يهوديته والبوذي في بوذيته...

- فإن رافعيه إنما يقصدون توظيفه كشعار سياسي أيديولوجي في وجه شعارات أخرى، وفي هذه الحالة يجب أن يدور النقاش حول المضمون أو المضامين التي تعطي لهذا الشعار في وضعية معينة وإزاء قضايا ومشاكل محددة.

وإذن فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: ما هو المضمون أو المضامين التي تعطي لهذا الشعار السياسي «الإسلام هو الحل» من طرف رافعيه؟ هنا يجد الباحث والسائل والتابع وكل من يهيمه هذا الشعار من وجه أو آخر، يجد نفسه أمام فراغ: من هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه «إسلامي» ويكون في نفس الوقت مثلالا مع ظروف عصرنا مستجيبا لحاجاته واتجاهه تطور التاريخ. إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الإسلام مبني على «الشورى» وعلى «العدل» وعلى «الإخاء» إلخ، فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبر عن قيم إنسانية خالدة ومثل عليا يتطلع البشر جميعا في كل وقت إلى تحقيقها.

وبما أنه ليس هناك، لا في القرآن ولا في السنة، نص تشريعي ينظم مسألة الحكم، وبما أن النبي (ص) قد توفي دون أن يعين من يخلفه ودون أن يبين طريقة

تعيينه ودون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته فإن المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام: «أنتم أدري بشؤون ديناكم»، فهي إذن متروكة لـ «الدراية» و «الاجتهاد». وبالتالي فشعار «الإسلام هو الحل»، عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعارا فارغا ما لم يكن رافعه يشر باجتهادات معينة واضحة ومفصلة في المسألة السياسية، مسألة الحكم خاصة.

والاجتهاد في الإسلام، كما في جميع الديانات والمذاهب، لا ينطلق من فراغ، من لا شيء، فليس شيء يبنى على لا شيء. إن الاجتهاد في الإسلام إما أن يكون في المسائل التي يمكن أن تدرج تحت حكم شرعي فيه نص، وإما أن يكون في مسائل لا نص فيها. وفي هذه الحالة تكون المصلحة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الإسلامية هي الوجه، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار.

لنبدأ بهذا الجانب الأخير ولتسائل: ما هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا التجربة التاريخية للأمة العربية في مسألة الحكم؟ الجواب الذي قد لا يختلف عليه الثنائ يمكن صياغته كما يلي: إن الواقعة السياسية الرئيسة في التاريخ العربي الإسلامي هو: «انقلاب الخلافة إلى ملك». ومن هنا السؤال الضروري التالي: لماذا «انقلبت الخلافة إلى ملك»؟ لماذا لم تعالج الأزمة السياسية التي حدثت في أواخر عهد الخليفة عثمان معالجة سياسية دستورية تجعل حدا لتدهور الوضع وتجنب الأمة ما آل إليه أمرها من فتنة وحرب أهلية انتهت بـ «انقلاب الخلافة إلى ملك».

إذا نحن أردنا أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة الكبرى»، أحداث الستين الست الأواخر من عهد عثمان، وجب القول إن ما حدث كان تعبيرا عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي (ص)، ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في المسائل الثلاث الرئيسة التالية:

## 1 - عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.

لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه « فلتة » كما قال عمر بن الخطاب، مشيراً بذلك إلى أنبيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها مرت حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وكاد أن يتطور النزاع إلى ما لا محمد عقباه لولا أن يادر عمر إلى مبايعة أبي بكر فتبعه المهاجرون والأنصار.. وكانت النتيجة في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون عليه الأمر لو لم يكن فيه استعجال، فلقد كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل رضى الناس واختيارهم.. ولقد تلافى أبو بكر تكرار مثل تلك « الفلتة » بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاهما عمر بتعيين ستة يرشحون واحداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. إذن لم تكن هناك طريقة واحدة لتعيين « الخليفة » بقي الباب مفتوحاً لكل الاجتهادات وأيضاً لكل الاحتمالات. وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيدي وبين أنصار علي بن أبي طالب أيام « الشورى » التي خلال تلك المداومات والنقاشات التي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة، فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنه دموية انتهت بقتل عثمان ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم يكن هناك فراغ دستوري يمثل، إضافة إلى ما ذكر، في القضيتين التاليتين :

## 2 - عدم تحديد مدة ولاية « الخليفة ».

وهذا شيء يمكن أن نفهمه إذا استحضرنا في أذهاننا أن وظيفة « الخليفة » الأساسية، في ذلك الوقت، هو أن يكون « أميراً » للمسلمين يقود جهادهم في حروب الردة أولاً ثم في حروب الفتوحات. إن « الأمير » في الاصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدام الحرب فلم يكن من

والجديد الذي حدث على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالّت « حتى مله الناس » وكان رجلاً مسناً بوع في السبعين من عمره. لقد تفاقمّت المشاكل في السنين الأخيرة من ولايته واستفحل الخلاف ونشبت أزمة دستورية والخليفة طاعن في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسوّون للسبب نفسه.

التصرف. ولم نجد النصيحة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضبط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده بالإصلاح. وهكذا لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر بعده؟ وبأي «قانون» أو سابقة يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، ذلك لأنه عندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة...

### 3 - عدم تحديد اختصاصات «الخليفة»

لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان، والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيم على العقل السياسي العربي آنذاك، نموذج «أمير الجيش»، لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات. إن مسألة الاختصاصات لم تكن من «المفكر فيه» في ذلك العصر لأنه كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما كثرت المغائم وتبدلت الأحوال بالناس وظهرت مظاهر لم يكن من الممكن إلا أن تكون موضوع اعتراض واحتجاج، عندما حدث كل ذلك أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها. لقد طرحت بحدة من خلال المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان والتي تتلخص في مسألة واحدة وهي أنه تجاوز اختصاصاته: عيّن أقاربه وتصرف في خمس الغنائم... الخ. وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ولم تكونوا تختلفون عليه (يعني عمر بن الخطاب) فضل فضل من مال قبلي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت أماما؟». وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «أعزل عنا عمالك الفساق واستعمل علينا من لا يتهم على دماننا وأموالنا وأردود علينا مضالنا. قال عثمان: مال أراني إذن في شيء؟ إن كنت أستعمل من هويتهم وأعزل من كرهتهم، الأمر إذن أمركم».

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية الثالثة عن وجهها

على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وإن من اختصاصاته وحده اختيار العمال والولاة وأن «الأمر» (= الحكم والسلطة) يقصد معناه ومضمونه إذا هو جرد من هذه الاختصاصات. أما جواب الثوار، وقد كان يقف إلى جانبهم صحابة كبار مثل عمار بن ياسر، فضلا عن مساندة طلحة والزبير وعلي بن أبي طالب لهم، أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فلقد كان ما يلي: «قالوا»: والله لتضعلن أو لتعترلن أو لتقتلن، فانظر لنفسك أو دع». فما أبي أن يستجيب لما طلبوا وأصر على البقاء في الحكم قائلا: «لم أكن لأخلع قميصا قمصينه الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلفت جماعة جدران قصره بقوة محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير على الثلاث» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سليمة فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وبذلك «انقلب الخلافة إلى ملك»...

### 3 - الأيديولوجيا السلطانية... والخلقية الإسلامية:

إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع إسناد مهام السلطة التنفيذية

إلى مسألة الحكم بعين «الواقعية السياسية» التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع. خطب في المدينة بعد تمام «البيعة» له عام الجماعة فقال : «أما بعد فإني ما وليتها بحجة علمتها منكم ولا مسرة بولائي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة» ثم قال أنه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان ولكنها أبت ذلك ولم تستطعه، ثم أضاف قائلاً : «فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة : مواكبة حسنة ومشاورة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولأية...». وسار «الخلفاء» الأمويون من بعده على هذا النهج فاعتمدوا القول بالجر كإيديولوجيا والعطاء كممارسة سياسية فكان هذا وذاك هو أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم.

وعندما نجحت الثورة العباسية في إقامة دولتها لم يكن من الممكن أن يعتمد رجالها إيديولوجيا الجبر الأموي، وهم الذين كان في صفوفهم رجال قيايين عارضوا الأمويين وحاربهم رافعين شعارات إيديولوجية مضادة وفي مقدمتها شعار «القدر»، أي القول بحرية الإنسان واختياره وبالتالي مسؤوليته على أفعاله. من أجل ذلك صمدوا إلى التماس الشرعية لحكمهم، لا من القضاء والقدر، كما فعل الأمويون، بل من «إرادة الله ومشيئته» فقالوا إن الله هو الذي شاء أن يحكموا وأنهم إنما يحكمون بإرادته ويتصرفون بمشيئته. خطب أبو جعفر المنصور، المؤسس الفعلي للدولة العباسية، فقال : «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوقيفه وتسليده وتأنيده، وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه...». وهكذا أصبح «الخليفة» الذي كان زمن الخلفاء الراشدين خليفة للنبي (أبو بكر) أو خليفة لخليفته (عمر) أو خليفة لخليفته (عثمان)، أقول أصبح «الخليفة» العباسي «خليفة الله» و«سلطانه في أرضه»، وأصبح ذلك هو أساس الشرعية عنده. وقد تكرر هذا الأساس، البعيد عن الإسلام كل البعد، بما نقله ابن المقفع وغيره من «الكتاب» (كتاب السلاطين) من مقولات الإيديولوجيا السلطانية الفارسية وغيرها التي تقوم على المماثلة

لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادئ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها...

لم تكن الثغرات الدستورية التي يبرزت في أواخر عهد عثمان والتي كانت وراء «انقلاب الخلافة إلى الملك» هي وحدها الدروس السياسية التي يمكن استخلاصها من التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية (انظر الحلقة السابقة). هناك جوانب أخرى لا بد من إبرازها وبخاصة منها الكيفية التي دأب الحكام في الإسلام على اعتمادها في إضفاء الشرعية على حكمهم ابتداء من معاوية أول «ملك» في الإسلام.

لقد كان معاوية يعرف جيداً أنه اغتصب الحكم بالسيف وأنه بالتالي يفقد إلى الشرعية التي تأسس عليها الحكم في الإسلام منذ أبي بكر، شرعية «الشورى» فراح يلتمس الشرعية لحكمه من «القضاء والقدر» من جهة ومن العمل، من جهة أخرى، على استرضاء الناس بالتلويح لهم بأشراكهم في تدار الحكم، خاصة المادية منها. وهكذا نجده من جهة يكرر في خطبه أن ما حدث من حرب بينه وبين علي بن أبي طالب وما كان من انتصاره وانتزاعه الحكم إنما كان «بقضاء الله وقدره» وبالتالي فالله هو الذي قضى «يسابق علمه» أن يتولى الأمويون الحكم لأنهم أهل له وأكثر الناس خبرة بشؤونه. وقد رد عماله هذه الفكرة نفسها ومنهم زياد بن أبيه في خطبته المشهورة بـ «البتر» التي قال فيها : «أيها الناس، إنما أصبحنا لكم ساسة وعنكم زادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونؤدع عنكم بفي» الله الذي حولنا...». وخطب معاوية أمام معارضي تولية ابنه يزيد ولياً للعهد فكان مما قاله : «وإن أمر يزيد قد كان قضاء من الله وليس للعباد خيرة في أمرهم».

هذا من جهة ومن جهة أخرى سلك معاوية سياسة «واقعية» وعمل جهده على حمل الناس على النظر

بين الحاكم الطاغية المستبد وبين الإله... وفي بعض الأحيان المطابقة بينهما باتخاذ الحاكم إلهاً.

أما «فقه السياسة» فلم يظهر إلا في فترة متأخرة مع الماوردي خاصة. لقد كان قبل ذلك «كلاماً في الإمامة»، يرد به متكلمو أهل السنة على آراء الشيعة والروافض منهم خاصة: لقد رفض هؤلاء الاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وقالوا إن النبي كان قد أوصى لعلي بن أبي طالب بالإمامة من بعده، فقام متكلمو أهل السنة يردون على ذلك بأثبات صحة خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي مستندين إلى الوقائع التاريخية ثم بنوا على ذلك ما اعتبروه شروطاً في الإمامة وطريقة تعيين الإمام إلخ محاولين الارتفاع بالكيفية التي جرت بها الأمور زمن الخلفاء الراشدين إلى مستوى «السوابق» الشرعية، وكان ذلك كله بهدف مواجهة الباطنية والروافض من الشيعة فكان «فقه السياسة»، في حقيقته وجوهره، تشريعاً لماضي الحكم في الإسلام وبالمخصوص فترة الخلفاء الراشدين ولم يكن تشريعاً لحاضرهم ولا لمستقبلهم. نعم لقد حاول الماوردي إضفاء نوع من الشرعية على الحكم في عصره على مستوى «الأحكام السلطانية»، أي الوظائف الإدارية والولايات الدينية من قضاء وغيره، ولكن «تشريع» ذلك لم يكن سوى وصف لأمر واقع، ومحاولة لإضفاء نوع من الشرعية الفقهية عليه. وقد تطور «فقه السياسة» بعد الماوردي عبر سلسلة من التنازلات والتخلي عن الشروط حتى انتهى به الأمر إلى الاعتراف بأن الحكم إنما يتم بالشوكة والغلبة (الغزالي ومن جاء بعده) ثم انتهى الأمر بالفقه إلى صياغة «مبدأ كلي» يلغي «فقه السياسة» إلغاء تاماً، مبدأ يقول: من اشتدت وطأته وجبت طاعته، وقد عبرت عنه «العامية» في المغرب بالقول: «الله ينصر من أصبح».

تلك هي الدروس السياسية التي تقدمها لنا التجربة التاريخية لأمة العربية الإسلامية، الدروس المستخلصة من السياسة المطبقة، أولاً قبيل «انقلاب الخلافة إلى ملك»- (التغرات الدستورية التي برزت

في أواخر عهد عثمان: انظر الحلقة السابقة) ثم بعد انقلابها إلى نظام في الحكم يلتبس الشرعية لنفسه من التمويه الأيديولوجي والعطاء السياسي، وقبل ذلك وبعده الشوكة والغلبة. ولكن التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية ليست هي السياسة المطبقة وحدها، بل إنها أيضاً ما تعبر عنه هنا بـ «الخلقية الإسلامية» في الحكم، تلك الخلقية التي بقيت تلهم الفكر الحر وتنشع الآمال في الإصلاح والتغيير. والعناصر الأساسية في هذه الخلقية، التي يجب التماسها في عهد النبوة هي التالية:

## 1 - الشورى:

لقد جعل القرآن الكريم من الشورى خصلة من الخصال الحميدة، جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه وتحبب الكبار وإقامة الصلاة... فقال تعالى: «فما أوتيت من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون والذين يتجنبون كبار الإثم والفواحش، وإذا غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي يصرّون» (الشورى 36-39)، ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى نفسه متوجهاً بالخطاب إلى النبي (ص) ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تبنى عليها علاقته بأصحابه، فقال تعالى: «فما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانقضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر» (آل عمران 159).

## 2 - المسؤولية وتوزعها في جسم المجتمع:

لقد كان الفكر السياسي في حضارات الشرق القديم، من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج «الراعي» الذي يري قطعاً من الغنم. فالحاكم «راع» والباقي قطع (=رعية). ويقوم هذا النموذج على المطابقة بين «راعي الكون» (الله) وراعي



ونحن نستعمل هنا كلمة «الخليفة» لأن النصوص التي تقرر تلك المبادئ ليست نصوصاً تشريعية، أو على الأقل اعتبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما يجعل مجال الاجتهاد في شؤون الحكم واسعاً غير محدود إلا بحدود المثل العليا التي يقرها الإسلام... ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق، لا من الرجوع إلى آراء الماوردي وغيره فهي ليست آراء ملزمة لنا بل إنما أملتھا ظروف عصرهم، بل يجب أن تنطلق عملية بناء الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من إعادة تأصيل المبادئ الثلاثة المنزّه بها أعلاه وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته: إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع استناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادئ، لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها. إنها المبادئ التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان فأدت إلى «انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض» (الحلقة السابقة).

وبعد، فليس هناك في نظرنا ما يبرر تحفظ بعض الحركات السياسية (الإسلامية) من الديمقراطية الحديثة. إن تبرير ذلك بالزعم بأن الخليفة في الإسلام يمكن أن يعين بجباية فرد واحد أو أفراد معدودين، ويكون مدة ولايته لا تحدّد، بدعوى أن عقد البيعة أشبه بعقد البيع لا رجوع فيه، ويكون مبايعته تقتضي تفويض الأمر له وعدم تحديد اختصاصاته... إن هذه التبريرات لا تستند على أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تستعيد آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بما أدلوا به من آراء استجابة لحاجات أملتھا عليهم ظروفهم «إنما ردّا على الشيعة الرافضة

«القطع» من البشر (الرعية). أما في الإسلام - إسلام عصر النبوة لا إسلام الأيديولوجيا السلطانية - فقد أصبح لمضمون «الرعي» معنى آخر، وذلك من خلال الحديث النبوي الشهير القائل: «ألا كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته: فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»، وواضح أن الرعاية هنا تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية، وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى الناس إلى أدناهم. والأهمية السياسية التي يتلوي عليها هذا المبدأ هو أنه ينص على توزيع المسؤولية، فلا استئثار بها ولا استبداد.

### 3 - أما العنصر الثالث :

من العناصر المؤسسة للخليفة الإسلامية في ميدان الحكم والسياسة وغيرهما من شؤون الدنيا التي ليس فيها نص فهو قوله عليه السلام: «أنتم أدري بشؤون دنياكم». لقد مرّ ذات يوم بأناس يلقحون النخل فسألهم عمّا يفعلون، فقالوا: نلقحه ليتج، فقال: هلا تركتموه. ولما تركوه ولم ينتج أخبروه بذلك فقال لهم: «أنتم أدري بشؤون دنياكم». وبما أنه توفي عليه السلام دون أن يعين من يخلفه ولا طريقة تعيينه ولا نوع اختصاصاته ولا غير ذلك من شؤون الحكم والسياسة فإنه لا مناص من اعتبار هذه الشؤون من جملة ما يدخل في قوله: «أنتم أدري بشؤون دنياكم». وقد أكد ذلك أبو بكر حينما خطب عند مبايعته قائلاً: «أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتوني على حق فاعينوني وإن رأيتوني على باطل فسدوني...».

تلك في نظرنا هي الأسس التي تقوم عليها «الخليفة الإسلامية» في شؤون الحكم والسياسة.

وإنما تكريسا للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة».

#### 4 - ضرورة تجنب تعميم المشاكل القطرية

... والوطن العربي ليس الآن بلدا واحدا، ليس مجتمعاً واحداً، بل هو بلدان ومجتمعات - نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً ويجب أن تعمل من أجل هذا - وهي في الظرف التاريخي الراهن مازال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

«وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالفه والمذنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضمنون حدّاً فاصلاً بين هذين المبدأين المتنازعين طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً كما لا يخفى». ومن هنا : «وجوب وضع حاجز بين الرئاسة، أي السلطة الروحية، والسياسة، أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين المتنازعتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرباً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا أنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه».

هذا ما كتبه بطرس البستاني في سياق تعليق له على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان وسورية سنة 1860 وذلك في صحيفته «نفيير سورية» التي

كان يصدرها آنذاك. وكثير من النصوص يتحدد هذا النص بمنطقه ووضعية قائله والمناسبة التي قيل فيها. لتقل كلمة عن كل من هذه الجوانب الثلاثة وسنرى أنها هي نفس العناصر التي تتحد بها مسألة «الدين والدولة» في المرجعية النهضوية العربية الحديثة.

أما منطوق النص فواضح : إنه دعوة صريحة إلى فصل الدين عن الدولة، إلى وضع حدّ فاصل بين الأديان والمذنيات : إلى وجوب وضع حاجز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية : وبالعبارة المشهورة : إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر. وذلك هو شرط التقدم والنهضة.

وواضح أن هذه الدعوة إنما يكون لها معنى بالنسبة لفكر يميز بين الله وقيصر، ويجد في خزينة الصور الذهنية التي تطوره وتوجهه صورة أو صوراً يقف الله فيها في جانب وقيصر في جانب : إما كخصمين وإما كمتحالفين. وهذه الوضعية غلبها في تجربة أوروبا المسيحية على صور لعل أهمها ثلاثة. الأولى هي التي عرفتها المسيحية في بداية ظهورها «لقد كانت هناك من جانب دولة على رأسها قيصر، الامبراطور الروماني، لا تدين بدين معين بوصفها دولة، وكان هناك من جانب آخر المسيح ابن مريم ومن بعده «الآباء» الذين تولوا نشر المسيحية في أرجاء الامبراطورية الرومانية. والعلاقة بين الدين والدولة هنا كانت علاقة عدا». لقد حاربت الدولة المسيحية واضطهدتها واعتبرتها نشاطاً مخرباً إلخ.. أما الصورة الثانية فتبدأ مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرر إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة 312 للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للامبراطورية الرومانية. مما فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة، بل لتتحول في فترات طويلة من تاريخ أوروبا إلى مؤسسة تملو على الدولة : لها السيطرة على الحياة الروحية والنفوذ والهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أما الصورة الثالثة فهي التي ارتبطت بالنهضة الأوروبية وظروفها والتي انتهت إلى

التي قامت في لبنان بين المسيحيين والدروز. وقد تجند بطرس البستاني للتخفيف مما أثارته تلك الفتنة من مشاكل الحقد الديني، وقد ارتأى كما رأينا أن الفصل لمشكل الطائفية الدينية في لبنان هو الفصل بين الدين والدولة.

يتضح مما تقدّم إذن أن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضة العربية ثلاثة رئيسية : استلهاهم التجربة الدينية الأوروبية، مشكل الطائفية الدينية، ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، أي استلهاهم النهضة الأوروبية، وهذه العوامل الثلاثة تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضة المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصاً عندما تُربط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة. هنا يجد المفكر داخل المرجعية التراثية أن الأمر على العكس تماماً ممّا يقوله المفكر « العلماني » فالتجربة التاريخية العربية/الإسلامية تحدّه بحقيقة تاريخية لا جدال فيها هي أن العرب إنما نهضوا بظهور الإسلام الذي مكّنه، أو تمكّنوا به، من إنشاء دولة وفتح ممالك وتشديد حضارة... إلخ مما جعل الصورة التي ترسم في ذهن صاحبنا صورة ثابتة لا تتزعزع، صورة تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة ربطاً علة بمعلول وشرطاً بمشروط تماماً مثلما يربط المفكر العربي، داعية العلمانية، بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة، ربطاً علة بمعلول وشرطاً بمشروط.

هنا يكمن الزيف في هذه الثنائية : ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر. إنّه يتمثل في تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبراً إياه الحقيقة الوحيدة الخالدة. هذا في حين أنّ شروط النهضة ليست واحدة بل متعددة ومتشابهة وتختلف حسب الظروف والعصور، فقد يكون عنصر ما شرطاً في النهضة في تجربة تاريخية معينة، وقد يكون بالعكس من ذلك

فصل الدين عن الدولة : إلى « العلمانية ». والعلمانية لا تعني معادلة الدين ولا محاربه وإلّا تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية وإبعاد القسّس والأساقفة، وكل من يمثل الكنيسة، عنها.

في جميع هذه الصور أو الحالات هناك الدين وهناك الدولة : إما متخاصمين وإما متداخلين وإما متفصلين، وفي جميع الحالات فالدين مؤسسة تتمثل في الكنيسة وفروعها المتغلغلة داخل المجتمع، والدولة، مؤسسة تتمثل في أجهزتها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع.

ذلك هو منطق النص المذكور. إنه يتخذ كمرجعية له التجربة بل التجارب التي عرفت أوروبا على مستوى العلاقة بين الدين والدولة.

أمّا صاحب النص، بطرس البستاني، فهو مسيحي عربي لبناني من رواد النهضة العربية الحديثة عاش في القرن الماضي، أي في زمن كان فيه لبنان ولاية عثمانية كجمل الأفطار العربية. وكما هو معروف فالإمبراطورية العثمانية كانت تحكم باسم الخلافة وغمّار الاستبداد والتعسف على العرب، مسلمين ومسيحيين، باسم الإسلام. ومن هنا ارتبطت النهضة في ذهن بطرس البستاني، كما في أذهان مفكرين عرب آخرين، والمسيحيين منهم بصفة خاصة، بفصل الدين عن الدولة، أولاً لأن نموذج النهضة الذي كانوا يفكرون بواسطته هو النموذج الأوروبي، وثانياً لأن الاستبداد التركي والخلافة التي كان الأتراك يحكمون باسمها وتاريخ علاقتهم مع العرب، كل ذلك جعلهم في أعين هؤلاء مصدراً للتخلف والتأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستقلال عنهم مما يعني في نفس الوقت الانفصال عن « الخلافة » وبالتالي فصل الدين عن الدولة.

يقع أخيراً مناسبة النص وهي فتنه سنة 1860

إما عنصرا محايدا، وإما عنصرا عائقا للنهضة . وإنما كانت ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة لأنها تغطي مشاكل الحاضر وتقفز عليها وتطرح بدلا عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطا للنهضة وضرورة مستقبلية .

ونحن نعتقد أنّ التخلص من هذا الزيف الذي تطرحه هذه الثنائية يكمن أولاً وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها . . . إلخ وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء

المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة .

لا بد من الانطلاق إذن من الحقيقة الواقعية الراهنة وهي أن الوطن العربي ليس الآن بلدا واحدا ليس مجتمعا واحدا بل هو بلدان ومجتمعات - نريدها أن تصبح بلدا واحدا ومجتمعا واحدا ويجب أن نعمل من أجل هذا - وهي في الطرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعا بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة . وإذن تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من إطار الخاص إلى إطار العام .

مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي ليست مشكلة قومية بل هي مشكلة قطرية . . . فكيف يجب أن نعالجها معالجة تخدم المسألة القومية ؟ .



# إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي

عبد الحميد أحمد أبو سليمان / مفكر، السعودية

## أمة يدعون إلى الخير:

قدم القرآن الكريم الكثير من المفاهيم التي يجب أن تقوم عليها الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية هداية للبشرية، وترك لهم أمر أسلوب تحقيقها، وبيانها المتغيرة المتطورة، على ما يقتضيه تطور أجيال الإمامي والمكان، في اتساع سقف العلم والعرفنة والتقدم الحضاري الإنساني، وما يلحق ذلك من تغيرات وتطورات وإمكانات وتحديات.

ومن أبرز المفاهيم التي تنبه لها مفكرو الأمة منذ أمد ليس بالبعيد، كمؤسسة سياسية اجتماعية هامة، وليس مجرد نصيحة للحاكم، أو طلب مكرمة منه؛ ولذلك أهمل شأنها، ولم تنشأ كمؤسسة أساسية في بناء الحكم -على وجه الحقيقة- في الماضي، وتلك المؤسسة هي مؤسسة الشورى التي تجسد «مفهوم الشورى» وتفعله في واقع النظام السياسي الإسلامي.

ولذلك نحن نلفت النظر هنا إلى أهمية إعادة قراءة القرآن الكريم للتنبيه إلى العديد من المفاهيم الأخرى التي جاء بها القرآن الكريم واللازمة لبناء مؤسسات النظام

الاجتماعي الإسلامي المعاصر، وبشكل فعال سليم؛ لأن المفكرين المسلمين لم ينتبهوا بالشكل المناسب لهذا الأمر حتى اليوم، والسبب في ذلك، إلى حد كبير، يرجع إلى تعدد الأدوار التي أداها الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته رسولا مبلغا موحيا إليه، وداعية ومعلمة، ورئيس دولة، وباني مجتمع، وهي الأدوار التي كان يجب أن يفصلها المسلمون بعضها عن بعض بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فدور النبوة وبلاغ الرسالة انتهى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ولكن الصوفية والشيعة عملوا بشكل ما على استمرار هذا الدور في كرامات المشايخ والأولياء والمعصومين وإلهاماتهم وتواصلاتهم؛ أما دور الرسول صلى الله عليه عليه وداعية ومعلمة فكان يجب أن يفصل، بعد وفاته، عن دور رئيس الحكومة وما يمكن أن يمثل رؤساء الحكومات وحكوماتهم وأحزابهم من برامج وأولويات سياسية واجتماعية واقتصادية هم ومن يمثلونهم بالضرورة من القوى والمصالح السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وذلك حتى لا تنتهك مصالح الأمة العامة وحرمانها، وحتى لا يوظف الدين والقدسية في خدمة المصالح

الخاصة، والتي سوف تنتهي ولا شك - إذا لم تفصل مهمة الدعوة والتربية عن مهمة السلطات السياسية التنفيذية - وكما أثبت تاريخ الأمة، توظيف الدين والقداسة سياسياً لمصلحة المتنفذين ومصالحهم؛ الأمر الذي يؤدي حتماً إلى تمكين حكم الاستبداد، وبالتالي انتشار الفساد؛ لأن البشر بفطرتهم يحترقون دون رقابة ومحاسبة الضعف وليس لهم عصمة الأنبياء.

إن من المهم أن ندرك أن الاستبداد والفساد متلازمان، وعادة ما يتسلل الاستبداد في حكم الأمة باقتناعات صورية زائفة مضللة، ومن أهم ما يسهل مهمة قوى الاستبداد لإضفاء المشروعية على ممارسات إرهاب الأمة، والاستبداد بقراراتها وشؤونها، هو السياسات التي تؤدي إلى ضعف وعي الجمهور وضحالة ثقافته وتجارب، وغياب المؤسسات التربوية والإعلامية والدستورية الحارسية للحماية؛ الأمر الذي يدخل المجتمع في حلقة مغلقة، ودوامية مهلكة، من ضعف الوعي، إلى استبداد السلطات الطاغية، والمصالح الخاصة للسلطة المفسدة؛ ليزيد الفساد من تمكين التسلط والظلم والاستبداد؛ من رقاب الأمة ومقدراتها، وفرض الوصاية عليها ليزداد الأمة ضعفاً وخنوعاً في وجدانها، وتجهيلاً في ثقافتها، وضعفاً في وعيها، وهكذا دواليك، ضعف وعي يؤدي إلى استبداد، إلى فساد، إلى مزيد من التجهيل وضعف الوعي والخضوع والخنوع، إلى مزيد من الاستبداد، ومزيد من الفساد؛ إلى ما آل إليه حال أمتنا بعد عز وسود وقدره. ولذلك فإنه لابد للشعوب في نظام حياتها وتطوراتها الحضارية من بناء المؤسسات اللازمة لبناء وعي الأمة، ومنع ممارسات الوصاية والإفساد من قبيل الحكام والمتنفذين وأعرانهم وتحويل جمهور الأمة إلى قاصرين، يتحكمون في رقابهم، ويصحبونهم الخصم، وهم الحكم، وبدون وعي الأمة وحسن تربية أبنائها وتعليمهم وتأهيلهم لا يُقضى على ممارسات الاستبداد والفساد، ويعوي الأمة وتربط صفوفها

وشجاعة أبنائها وقدراتهم فقط يقضى على ممارسات الاستبداد والفساد، وتحصل الأمة على أكبر قدر من كفاءة الأداء، وتوازن القوى والمصالح في المجتمع.

ولذلك، وحتى يُقضى على متلازمة الاستبداد والفساد فإن بناء وعي جمهور الأمة، وعي كوادرها، لا بد له من العناية بالأسرة، وبالأديبات والودية؛ لدورها المهم في تربية وجدان الطفل، ولا بد من استقلال دور التربية والتعليم والدعوة، وإقامة مؤسسة أو مؤسسات مستقلة خاصة بها، وإسناد أمرها إلى الأمة مباشرة، وتمكين دورها المستقل في بناء شخصية المسلم ووجدانه، وتنقية ثقافته، بما في ذلك تفعيل دور الأسرة والوالدين في بناء وعي كوادرها وأمانة وجدانها، فذلك هو الطريق العملي الذي يبنى بحق وعي المواطن ودوره في توجيه دور السلطات والرقابة عليها، وبالتالي يمكن دور الدين والقيم، من خلال وهي المواطن، وتربيته في توجيه سلطات الحكومة، فلا يتمكن هذه السلطات من تضليل الأمة ومن ممارسات الاستبداد والفساد والإفساد؛ الأمر الذي يحمي نظام الأمة، ويحمي في ذات الوقت حقوق الأمة ومصالحها ومواردها من الضياع والتبديد، ويوجه هذه الموارد لتلبية حاجات الأمة، وتنمية مواردها، وتحسين أداء مؤسسات خدماتها وتفجير طاقاتها الإبداعية، ويجعل من الأمة المسلمة قبل ذلك، وبعد ذلك، وصياً على الحكماء، وعلى برامجهم السياسية، وليس العكس.

وهنا نلاحظ أن الثبات النسبي، في نمط حياة الناس، بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) -ولأمدٍ طويل - بسبب طبيعة العصر، وإلى جانب ما فرض على العلماء والمفكرين من قبيل الصفوة السياسية المتسلطة من وضع العزلة السياسية عن الحياة العامة للأمة، والذي تسبب بدوره في ضعف دور العلماء وأدائهم، وبالتالي ضمور دائرة العلم والمعرفة، وضمور دورهم في توعية الأمة بشأن حياتها العامة، وبشأن بناء مؤسساتها وتطويرها؛

والاستغلال، أياً كان نوعه، تارةً بالتهميش والعزل؛ وذلك بتحويل مفهوم الدين والدعوة والتعليم القيمي إلى مجرد شعارات فارغة جوفاء، وإقامة الحفلات والموائد، واستصدار فتاوى الدعم والتأييد لأصحاب السلطان، ومعاركهم السياسية، وتارةً بالاستغلال والتشويه؛ وذلك بتوظيف الدين والقداسة من قِبَل رجال السياسة والسلطة والمصالح الخاصة؛ باستخدام قداسة الدين وسيلةً لإشاعة الخوف والرعب، وتكعيم الأقواء، وإلغاء العقول؛ خدمةً للسلطة وسياساتها ومصالحها الخاصة.

أما الآيتان أو (المفهومان القرآنيان) اللتان يجب تفههما في نظام الحياة السياسية الاجتماعية الإسلامية، فهما قول الله سبحانه وتعالى: «ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون» آل عمران 3: 104 وقوله تعالى: «وما كان المؤمنون ليفرّوا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» التوبة 9: 122، وكلمة (الأمة) هنا تعني فئة أو جماعة أو بلغة العصر هيئة أو مؤسسة مستقلة، تختار الأمة قيادتها لتكون مؤسسة لا تراعي إلا مهمتها، والوظيفة المنوطة بها، دون سلطة ولا تأثير من أي مصالح أو اعتبارات، إلا من نفع الأمة بها، ودعمها لها، والافتتاع بأدائها، وبرقابة منها.

كما نود أن نلفت النظر أيضاً، إلى أن هناك مفاهيم قرآنية أخرى عديدة، عدا هذين المفهومين يجب التنبيه لها، وسوف تكون موضع دراسات أخرى فيما بعد إن شاء الله، وما يهمنا هنا الآن هو الإشارة من باب التمثيل إلى مفهومين آخرين في القرآن الكريم، عدا ما سبق، يتعلقان بمؤسسة اجتماعية هامة، هي الأسرة، يجب أن يكونا موضع مزيد من البحث العلمي الاجتماعي، والاهتمام بهما؛ ليكونا أساس بناء قوانين الأسرة وتطبيقاتها المعاصرة، وذلك في ضوء تطور الواقع

الأمر الذي صرف العلماء والصفوة الفكرية - علمياً - إلى الالتزام الحرفي لترتيبات السنة النبوية المشرفة، والتي هي بالضرورة، في جملتها في شأن الترتيبات الحياتية، وشأن الحكم وإدارة شؤون سياسة الأمة، زمانية مكانية في مجملها، والتمترس خلفها وخلف قدسيته، وخاصة في مجال الترتيبات الشخصية، برغم ما جدّ بعد العهد النبوي وحال قوم النبي في الجزيرة العربية، من تغيرات زمانية ومكانية كبرى في حال الأمة والبشرية.

أما بالنسبة إلى القرآن الكريم فقد قلّ اهتمامهم والتزامهم واستلزامهم له على الرغم من أنه يميّز - لأنه الرسالة الخالدة - بمفاهيمه وأبعاده اللازمانيّة واللامكانية، الأمر الذي يفسح المجال لمواكبة متغيرات الزمان والمكان، وإعادة النظر لتطوير الترتيبات الحياتية التطبيقية بما يحقق مقاصد الرسالة، في كل عصر ومُصير، بحسب الظروف ومتغيرات الأحوال.

ومن هذا المنطلق نود أن نلفت النظر إلى آيتين كريمتين، تتعلقان بمفهوم الدعوة والتعليم الديني، بشكل خاص، والتي نعتقد أنها تتطلب إسناد أمر الدعوة والتربية والتعليم الديني إلى مؤسسة اجتماعية تربية هامة، كان يجب على الأمة - منذ البداية - إقامتها مؤسسة مستقلة، وأن تكون لها جميع ضمانات الاستقلال، على قدم المساواة مع مؤسسة الدستور، ومع مؤسسة شورى الشؤون السياسية والرقابة والتقنين، ومع مؤسسة القضاء، ومع أي مؤسسة أخرى من مؤسسات النظام الاجتماعي الأساسية؛ حتى تبقى مؤسسة التعليم والتربية الدينية على غرار المؤسسات الدستورية الأخرى، وعلى شاكلتهم؛ مؤسسة مستقلة تؤدي دورها البناء الفعّال، بكلّ ما هو فعّال وممكن، بما في ذلك تفعيل مؤسسة الأسرة والوالدين في إنجاح الدعوة والتوعية والتربية والتعليم الديني والقيمي، ومقاصدها، وتوثيق وساتلها وأدواتها؛ بعيداً عن آفة التشويه والتهميش، أو التوظيف

والإمكانات والحاجات والتحديات، وأن يصاد - على ضوئهما - النظر في أمر أي تطبيقات تراثية ما عادت تحقق بالشكل الأمثل أو المناسب - لتغير الظروف والحاجات والإمكانات والتحديات - مقاصد هذه المفاهيم القرآنية والغاية منها؛ ولذلك يجب - تفعيلاً لهذه المفاهيم - تعديل الكثير من التطبيقات والترتيبات السائدة حتى اليوم في تشريعات الأسرة المسلمة؛ وذلك حتى يتم بشكل حقيقي ونفّال - تحقيق هذه المفاهيم وأهدافها ومقاصدها والغاية منها، في علاقات الأسرة والمحافظة عليها وعلى فطريتها ودفئها وأخلاقياتها المميزة.

وهذان المفهومان القرآنيان هما: «إسناك بمعروف» أو «تسريح بإحسان»، يقول الله سبحانه وتعالى في سورة الطلاق: «فإذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارُقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ 2: 65»، ويقول سبحانه في سورة البقرة: «الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان» 2: 229.

ويرغم أن بعض علماء السلف قد اجتنبوا - حياءاً - إلى مفهوم تعدد الأدوار التي أداها الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته في العهد النبوي، وبالمذاذ إلى دور الرسالة والتبليغ، ودور الحكم، إلا أنه لم يكن واضحاً لديهم الفرق بين دور النبي المبلغ، وبين دور الداعية والمعلم، ونظراً للظروف المتسارعة، والموروثات المتجذرة، والمصالح الطاغية، وما ألمّ بالنظام الاجتماعي السياسي على العهد الأول - بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من كوارث انهيار نظام الخلافة الراشدة، وسيطرة المفاهيم القبلية على نظام الدولة، وما تبع ذلك من ثقافات البلدان والأمم التي دخلت الإسلام، وتفشي طغيان رجال السلطة، ومصالحهم ومصالح أعوانهم، ومفاسدهم إلى جانب عزل رجال مدرسة المدينة قادة ومفكرين، وتحويلهم إلى أكاديميين مدرسين، ومصدرين للأعوان الموظفين (المبرمجين)، بل وتكوين فئة ترتبط مصالحها بمصالح الفئة السياسية الحاكمة واستبدادها

وفساد ممارساتها، وبالتالي عزل مفاهيم الدين ومقاصده عن الحياة السياسية، هذا من ناحية، ولعدم تغير طبيعة العصر العمرانية والاقتصادية بشكل جذري ولأمد طويل، من ناحية أخرى، فإن ذلك كله قد أسهم في تحقيق أهداف الصفوة السياسية وأعوانها، في محدودة فكر العلماء والمفكرين، وجعلهم - في فكرهم - يميلون إلى التقليد والمحاكاة، وحصر فكرهم ودورهم في الجانب الشكلي والفردى، والاعتماد في كثير من الأمور - بسبب العجز الفكري، ومحدودية الأفق والممارسة، وتأثير المصالح الحياتية المادية، ونزولاً عند ضغوط الأمر الواقع في كثير من الأمور، والممارسات، ويشكل متزايد - على حرفة التطبيقات التشريعية للعهد النبوي، وتوجيهاته وتعليماته التي خاطبت في جوانبها التطبيقية أحوال المجتمع على العهد النبوي، ولا يلتزم كثير منهم، وبشكل جزئي وانتقائي، حرفة النصوص، أكثر من اعتمادهم على المفاهيم الكلية التشريعية القرآنية، ودلالاتها ومقاصدها، اللازمة للإمكانات، وتطوير تطبيقاتها، تحديداً واجتهاداً، بفكر سياسي اجتماعي حي متطور، بما يلائم جوهر التنفريات وتحدياتها وآثارها الاجتماعية، والاستفادة في ذلك من حكمة التنزيل النبوي للمفاهيم والمقاصد بشأن أحوال قومه، وظروف عصره الزمانية والمكانية.

وعُرفت هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي - كما هو معلوم، حقيقة، أو تصوراً للحال، بظاهرة التقليد وقفل باب الاجتهاد وبالتالي فقد اتسم الفكر الديني الإسلامي - بالضرورة، منذ ذلك العهد، ومع استثناءات شجاعة مبدعة مضنية - بالجزئية، والانتقائية، وبالمبالغة في تصيد النصوص النبوية والتراثية، والاحتماء خلف قدسيته، وبالتالي بتهميش دور الدين، ونحاج توظيفه سلباً في خدمة الصفوة السياسية واستبدادها ومفاسدها؛ لأن الاستبداد والفساد متلازمان، يغذي بعضها بعضاً، ولا يكسر هذه الدائرة الهدامة المشؤومة



في حياة المجتمعات، إلا أن تستعيد الأمة وشعوبها - بجهود المفكرين والمربين والإصلاحيين الشجاعة المخلصة - رؤاها الكونية الحضارية، وتصلح من شأن مناهج فكرها، وتنقى ثقافتها، وتحسن تربية أجيالها، وتعيد بناء أنظمتها، ومؤسساتها الاجتماعية والسياسية، وأن تعيد السلطة في النظام العام، وتوجيهه، إلى يد جمهور الأمة.

دون مبادرات المفكرين والمربين والإصلاحيين، وتوجيه الاهتمام اللازم من قِبلهم لإعادة بناء الرؤية الكونية الحضارية، وسلامة منهج الفكر، وتنقية الثقافة، وإصلاح أساليب التربية، وسلامة مناهج التعليم، دون ذلك فإنه لا مجال ولا أمل في استنهاض الأمة، وتنمية طاقاتها، وتفعيل إرادة الحياة والبناء والإبداع فيها. وهذا هو ولا شك المقصود مما أشار إليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) بتجديد الدين أي إعادة تنزيل مفاهيمه على الواقع المتغير كلما تقدم الزمن وتقدم التطبيق.

وبهنا هنا أن نشير إلى أن **عبد المطلب** أي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، **وصلى الله عليه وسلم** عثمان رضي الله عنهم جميعاً، على الرغم من عدم فصل دور الدعوة والتربية والتعليم عن دور السلطة والحكم في هذه المجهودات الراشدة، هو أن هذه المجهودات بقيت فيها ترتيبات الحكم ورجاله وأدوارهم على ما كان عليه الحال والنظام بشكل عام في العهد النبوي.

ولكن مع موت كثير من أولئك الرجال والأصحاب واستشهادهم، وضعف جيل من بقي منهم، وتقدم سنهم، ومع تغير أحوال الناس والعصر بعد اتساع الدولة، وامتداد القترح، ودخول شعوب كثيرة في الدولة والإسلام، فكان لابد من حدوث التغيرات والأخطاء والتجاوزات في طبيعة النظام، وفي الأشخاص والأدوار، بعد أن توفي النبي (صلى الله عليه وسلم) المؤيد بالوحي، والذي كانت حكمة عهده، هو التنزيل المحكم لمفاهيم القرآن، وتحقيق مقاصده، فيكون ذلك

حجة على الناس، في أن هذا القرآن وهذا الدين، هو نور وهداية لحياة البشر، وليس مدينة مثالية أسطورية (بوتيريا).

وهكذا فإنه لا بد أن يكون حال البشر - بعد وفاته (صلى الله عليه وسلم) - وانقضاء عهده - سواء في الإفادة من الدين، ومن مبادئه، ومن توجيهات النبي (صلى الله عليه وسلم) في إدارة حكم قومه، أي إن على كل إنسان - بقدر طاقته - بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) التزام رؤية الدين ومبادئه وقيمه، والإفادة من حكمة النبي (صلى الله عليه وسلم) في تنزيل الرؤية الإسلامية وقيمتها ومبادئها، وتحقيق غاياتها ومقاصدها على أحوال قومه وعصره؛ يأخذ من الدين كل إنسان، وكل شعب، وكل أمة، في كل زمان، وفي كل مكان، ويلتزمون بقدر الطاقة، «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون»

ما سبق يوضح أنه ليس المقصود أن يستمر العهد النبوي، وأن تستمر ممارساته وترتيباته الحرفية بعد وفاته، إلا ما كان **أمر** **الأمم** **والأول** **الأمر** والفكر أنه مازال مناسباً ويحقق مقاصدهم ومصالحهم، وأن عليهم أن يدهوا ما يناسب ما يجد من أحوالهم، وإلا كان ذلك معناه أن العهد النبوي ورسالته الإسلامية، إبداع إنساني، يأخذ مداه، ويستنفذ أغراضه، وينتهي، وتنتهي مهمته الحضارية بتغيير الأحوال، وتطوير الإمكانيات والحاجات والتحديات.

وهنا كان لابد - بسبب ما جد من أحداث وتغيرات أن تتم أمور عديدة لم يمكن أن تتم وذلك بسبب سرعة الأحداث، ومحدودية البيئة مادياً وحضارياً ومن هذه الأمور التي لم تتم ذلك، عدم الفصل بين الأدوار التي جمعت في شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولذلك كان لا بد أن تظهر مع أقول جيل الأصحاب وقرب انتهاء العصر الراشد بعض الآثار السلبية فيما رأينا من حال الدولة والحكم بعد عهد حكم رجال

دولة الرسول (صلى الله عليه وسلم) الراشدة، وما دار من صراعات سياسية مؤسفةٍ يسبب تحنيد القلبين الذين مازالت كثير من القيم القبلية العنصرية عالقة بهم، ليكونوا جيش الفتح، وبذلك انتهى عهد الخلافة الراشدة، وعهد حيل أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وعهد دولتهم.

ومع قيام الدولة الأموية - ومنذ ذلك الوقت، وعلى مدى التاريخ الإسلامي، إلا ما ندر، وبرغم إصرار جيل المدرسين على ضرورة الالتزام والتمسك والتمترس خلف حرفة ترتيبات العهد الإسلامي الأول؛ فقد برزت وتمكنت ممارسات العرقية والقبلية والشعوبية، وتُكَنَّى الاستبداد والحكم العضوض، من نظام حكومات الأمة الإسلامية، وما تبع ذلك من المفاسد والمظالم، وأصبح ذلك هو القاعدة، وما عداه هو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة.

وفي هذا الزمن الذي نعيشه اليوم، والمتباعد جذرياً، في كثير من الوجوه، عما كانت عليه أوصاف الإسهابية في القرون السالفة، خاصة مع تنطلي الهجيلة الفكرية الغربية، بقضائياتها وعكوبياتها وتفوقها العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والسياسي، وتأثيرها السلمي في الأمة، وفي شبابها؛ كل ذلك يؤكد الحاجة إلى مراجعات جذرية لمقولات الفكر الإسلامي المعاصر عامة، والسياسي منه خاصة، الذي نشأ وترعرع في ظل تلك الانحرافات والممارسات والاضغوطات، وغذى - بشكلٍ واعٍ أو غير واعٍ - تلك الممارسات، وتعايش من الناحية العملية معها؛ بحيث تكون تلك المراجعات ضمن مراجعة شاملة لكل ما يتعلق برؤية الأمة الحضارية، وبمناهجها الحياتية السالفة، وكل ما يتعلق بهذه المناهج من التشريعات التراثية، وذلك بفهم العهد النبوي ودوره ودلالته للإنسانية، وبالعودة إلى منطلق المفاهيم القرآنية، ومقاصدها، بوعي ديني علمي قِيَمِي اجتماعي عمراني؛ وذلك ليواكب فكر الأمة،

وتشريعاتها، وتنظيماتها، ما جدَّ من تطورات الحضارة الإنسانية وإمكاناتها وتحدياتها؛ بحيث تُحدِّد - بفكر اجتهاديٍّ حيٍّ مستبَرٍّ - الثوابت الإسلامية، وتوضح مقاصدها، ويجدد خطابها؛ حتى لا يختلط الحابل بالنابل، والأساس بالثانوي، وحتى لا تخلط الثوابت الإسلامية بغير الثوابت، وحتى لا تبقى الخطابات والتشريعات والتنظيمات على أوضاع واهتمامات وصورٍ وتعبيرات لا تناسب واقع حال الأمة والعصر، وحتى تحقق الخطابات والتشريعات والتنظيمات دائماً - في المجتمع المسلم - غايات الهداية القرآنية وطابع الفطرة ومقاصدها على تعاقب المواقع والأزمان، واختلافها.

وفي هذا الصدد فإن من المهم أن ندرك أن مؤسسات التربية الدينية والدعوة والتبشير للأديان الإبراهيمية السالفة، التي هي المعبود والكنيسة، كان من الممكن أن يكون تأثيرها وعطاؤها مضاعفاً وأعظم فاعلية، لولا طبيعة هذه الأديان الزمانية المكانية، إضافة لما أصاب هذه الأديان لاحقاً من انحرافات وتحريفات وغرافات وكنهوتيات، والتي ما جاء الإسلام إلا ليصححها، وحتى يعيد تأهيل الدين ودوره في الهداية؛ مواكبة لحال الإنسانية في مستقبل عصر العالمية وتحدياتها من بعد.

والإسلام باعتباره الرسالة الإلهية الخاتمة، المهيمنة، على ما سبق من الأديان، خاصة وأن الله قد حفظ القرآن الكريم، وهو المصدر الأساس والأول لهذا الدين، كما حفظت جهود العلماء الكثير من صحيح السنة النبوية؛ روايةً وممتناً من داء التحريف والخرافة والشعوذة؛ كل ذلك يجعل بناء المؤسسات المستقلة للدعوة والتوعية والتربية الدينية والثقافة الإسلامية والإعلام، وفصلها عن مؤسسة السلطة والحكم، ضرورة قصوى، وعنصراً مهماً في القضاء على منابع الاستبداد والفساد، الذي كان وما يزال في كثير من الوجوه سمة الحكم والسلطان في تاريخ الأمة السياسي؛ بذلك يمكن إنهاض الأمة

وأصبحت الأمة هي الجاهل والقاصر، وأصبح الحكام وأصحاب المصالح وموظفهم وأعوانهم وزبائنهم، هم «الراشدون» «العالون» والأوصياء على الأمة، أما أصحاب الاختصاصات الفنية الأكاديمية من العلماء الأكاديميين في الشأن الديني أو الاجتماعي أو سواهما مهما اتسع علمهم فلورهم يجب أن لا يعدوا المشورة والتنفيذ ولا يبداء الرأي والمشورة، وليس لإصدار القرار السياسي، لأن القرار السياسي هو من شأن الأمة صاحبة المصلحة؛ لكي تحقق الأمة تطلعاتها الحضارية، وتحمي مصالحها السياسية الحياتية، وغير ذلك خلط للأوراق بدعوى جهل جمهور الأمة المسلمة وقصور إدراكهم.

وهذه الدعوى من قِبل رجال السلطة وأعوانهم من جانب، وبسبب خلط الأوراق وغيومة الأمر من بعض المخلصين من جانب آخر، هي - في الحقيقة - دعوى فاشلة، لأن الأمر هنا أمر سياسة وقرار، وهو حق الأمة صاحبة القرار، وليس أمر تنفيذ، ولذلك يجب اتخاذ القرارات السياسية العامة بشورى الأمة؛ التي يستفاد فيها بشورة أصحاب الاختصاص في بعض الجوانب، بحسب الأحوال.

أما دعوى جهل الأمة وقصورها لتبرير سلب حقها في اتخاذ قراراتها، وتوجيه أمور حياتها، هي دعوى لتمكين مزيد من الجهل والتجهيل والاستبداد، وبالتالي الفساد والإفساد في الأمة؛ وذلك حتى تبقى الصفوة السياسية وأدواتها وأجهزتها هي الوصي العالم المهندي المستنير !!

أما إذا كان هناك حقاً جهلاً أو قصور إدراك عند جمهور الأمة، على مستوى الوعي السياسي وصنع القرار السياسي، وهو غير الدراية الفنية والأكاديمية فتلك أمور اختصاص فني وهي من شأن السلطات التنفيذية، فيكون علاج قصور الوعي السياسي بمزيد من جهود التربية والتعليم والتثقيف والإعلام، وبمزيد من برامج الدعوة والتربية والتعليم والإعلام، والتوعية،

ولإصلاح رؤيتها وفكرها ومناهج تربية أبنائها، بعيداً عن أية مؤثرات خاصة أو سلبية، لأي فئة أو سلطة جزئية في المجتمع، كما يجب أن يكون المسجد قلب مؤسسة الدعوة، وأن تكون مناهج الدعوة والتعليم والتربية والثقافة الدينية الاجتماعية والإعلام، من الأمور التي تختص بها مؤسسة أو مؤسسات الدعوة والتعليم العقدي ومؤسسات الإعلام وحدها، والتي تختار الأمة قياداتها ورجال الإدارة والتوجيه الديني الحضاري فيها؛ وبذلك لا يكون للسلطة التنفيذية، أو لأي فئة خاصة في الدولة أي تحكم فيها، أو سلطة عليها؛ ولا تكون هناك رقابة على هذه المؤسسات الدعوية التربوية الدينية والاجتماعية والإعلامية العامة، والخيرية الخاصة، ولا على وسائلها ونشاطاتها، إلا رقابة الأمة وممثلها المؤهلين المنتخبين لهذا الغرض وحده، وهذا ذلك يمكن أن تصفو الرؤية، وأن يستقيم الفكر الديني الاجتماعي، ويتطور وينمو، ويتجدد، وأن يسهم - إلى جانب مؤسسات الإعلام العام - في القضاء على منابع الاستبداد والفساد، وعندها يستقيم بناء مؤسسات الحكم والحياة العامة في البلاد الإسلامية، وبذلك تصبح الأمة هي - بالفعل - صاحبة الأمر والتوجيه لسلطات الدولة السياسية والتنفيذية، ومنها وحدها تستمد المشروعية، وليس لرجال الحكم ومصالحهم وسياساتهم أي سلطة في شأن الدعوة والتربية والتعليم الديني والإعلام العام، وهو غير الإعلام الخاص الصادر عن أصحاب المصالح، وعن مختلف هيئات المجتمع العامة والخاصة، ومؤسساتها.

لقد انقلب حال نظام الأمة رأساً على عقب حين اعتبر الخطاب الديني - بشكل واع أو غير واع - أن الأمة المسلمة هي «الذين لا يعلمون والذين لا يفقهون» وأصبح رجال الحكم والسلطة وموظفهم من أصحاب الإجازات، والاختصاصات الأكاديمية، والألقاب الرنانة الطنانة، هم «الذين يعلمون ويفقهون»

وباعتنائهم، وليس بادعاء الوصاية والتجهيل ومزيد من وصايات التسلط والاستبداد؛ تمكيناً لمقاسد رجال السلطة وأصحاب المصالح وتجوارزاتهم.

وفي هذا الصدد فإن من المهم أن نذكر أن رجال العهد الأول لم يكونوا قد عرفوا آلاف التلون والحواشي والمختصرات الأكاديمية، وكل ما عرفوه بتلقائية، ودون تكلف أو مفسدة لتوجيه حركة مجتمعهم وسياساته، بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو القرآن الكريم وتوجيهات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتربيته في قصد التزام مبادئ الشورى والعدل والرحمة والإصلاح والإعمار، وتجسيدها، والتي هي أمهات قيم الإسلام ومبادئه ومقاصده، وما قد يثير عنه بالمعلوم بداعة من الدين بالضرورة، أما ما وراء ذلك فهو تفاصيل اختصاص ومشورة، تُقضى بها الحاجات، وتُنفذ القرارات، ولنذكر قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "ما ضرَّك يا ابن الخطاب - وقد أدرك المقصود- ألا تعلم ما الأب" في إشارة إلى الله سبحانه وتعالى "وفاكهة وأب" عيسى 31. أن الأمور السياسية وأدراك المصالح العامة غير أمور الأكاديميات وفتيات الفتوى، وأحكام القضاء، وتنفيذ السياسات والقرارات، وما يتطلبه ذلك من معلومات مهنية وتقنية، في أي وجه من وجوه الترتيبات الحياتية، فمثل هذه الأمور التقنية التنفيذية هي التي تستدعي التعمق والتخصص الفني والأكاديمي، مثل أدوية العلاج، ومثل تقسيم الموارد.

وبوضوح هذه القضية علي سبيل المثال أمر السياسة الزراعية لأي بلد، فلا شك أن من المهم أن يكون للقيادات السياسية وقواعدها الجماهيرية إلمام بالحالة الزراعية العامة للبلد، ولطبيعتها وإمكاناتها؛ لكي يتم اتخاذ السياسات المناسبة، وأخذ مختلف الاعتبارات السياسية ضمن إطار هذه الطبيعة والإمكانات.

وهذا من الواضح يختلف عن المعرفة الفنية الزراعية

في أمر أي محصول من المحاصيل، وكيفية زراعته، ومواعيدها، وأنواع السماد المطلوب لها، وجميع المعلومات اللازمة لإرشاد المزارعين ليقوموا بزراعة المحاصيل التي تقرر الاعتبارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لجمهور الأمة الاهتمام بها، وتشجيع زراعتها ولتنانجها وتسويقها.

وهذا المثل ينطبق على كل حقل من حقول الحياة، في الفرق بين السياسي والفني التقني، ولا مجال في هذا للاعتراض على الأمة وعلى ممثليها السياسيين في اتخاذ القرارات السياسية العامة اللازمة؛ بحجة أن جمهور الأمة ورجال السياسة ليسوا أصحاب اختصاصات فنية تقنية بالضرورة في أي مجال من هذه المجالات الحياتية، ومنها التخصصات الفلسفية الكلامية والقانونية الفقهية

ولملاحظة أخيرة، وهي أن من المهم ألا يستمر الخلط الفكري السياسي الاجتماعي الإسلامي بشأن علاقة سلطة حكم (السلطة التنفيذية) وشؤون الدعوة وشؤون العلم الديني الثقافي، وهل يُعدّ كف يد رجال السلطة ومصالحهم ومصالح أعوانهم عن السيطرة على المؤسسات الدينية ومؤسسات الدين والدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام، في الدولة والمجتمع، أمراً إيجابياً أم سلبياً؟ وهل هو في الحقيقة فصل للدين والقيم عن الدولة والسياسة؟ أم هو في جوهره تمكين للدين والدعوة وكف ليد السلطة عن تشويه الدين ومبادئه وقيمه بالإلغاء أو بالتهميش أو بالتوظيف والاستغلال؛ بشكل أو بآخر لخدمة مصالح الحكم والحكام وأصحاب المصالح الخاصة.

وأهمية هذه القضية - أي فصل الدين عن تسلط مؤسسات الحكم وخاصة السلطات التنفيذية - أنها قضية لم يحسن كثير من الناس حتى اليوم فهمها، واختلط فيها الأمر على جمهور الأمة، وعلى كثير من المتفكرين، ولذلك فإن من المهم أن ندرك أن إبعاد شؤون

ومقاصده، بعيداً عن مؤثرات المصالح الخاصة لأي أحد، بما في ذلك - وبالدرجة الأولى - رجال السلطة والصغرة السياسية وأعوانها، حيث لا سلطة هنا إلا لجمهور الأمة ودعمهم وقناعتهم المبصرة من أي تأثير للمصالح الخاصة.

فالأمر هنا هو أمر إدراك مرامي القرآن الكريم، وأمر إدراك دروس التاريخ، وأمر تصحيح البناء والتنظيم الاجتماعي والسياسي للأمة على ضوء مقاصد الدين، وتجارب الأمة، وفهم طبائع البشر؛ وذلك بإسناد السلطات المتعلقة بشؤون الدين والقيم والدعوة والثقافة والتربية والتعليم الديني والاجتماعي والإعلام العام مباشرة إلى جمهور الأمة ذاتها، وفق أولوياتهم المبينة على مفاهيم الدين ومقاصده ومبادئه وقيمه السامية التي وعوها وربوا عليها، دون تشويه أو توظيف أو نهش.

إن تعليم الدين والقيم والمبادئ والأخلاق، برؤى واضحة، وأساليب متنوعة - بكل الإخلاص وقبول الإنجاز من الثوابت والمآرب، هو أفضل السبل لخدمة الدين والقيم والمبادئ في المجتمع والدولة، ولخدمة سياسات الدولة والمجتمع، أي تمكين للدين القويم في مجال السياسة والحكم.

إن هذه المراجعة للفكر الإسلامي السياسي الاجتماعي المعاصر، وإعادة بناء المؤسسات، بما في ذلك مؤسسات الدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام المستقلة، هي ولا شك خطوة مهمة جداً لبناء قاعدة الوعي السياسي والاجتماعي الإسلامي السليم؛ لأن هذه التربية، وهذا الوعي، هما السبيل والضمان اللذان يرشدان خيارات المواطنين بشأن التشريعات والبرامج السياسية، ويوعيههم بشكل توافقي إلى تحقيق مقاصد الدين، كل الدين، وإعلاء شأن القيم والأخلاق في المجتمع، والالتزام إيماناً واقتناعاً بها.

الدعوة والتعليم والتربية الدينية والثقافية عن متناول يد السلطة التنفيذية (رجال الحكم)، وعن برامجها الحياتية السياسية، وعن المصالح التي لا بد أن توليها الأولوية، وأن تنحاز إليها، وإن هذا الكف والإيعاد والفصل ليس فصلاً للدين عن الدولة، أو عن السياسة، ولكنه إيعاد وفصل وكف ليد رجال السلطة التنفيذية عن الإساءة إلى الدين والقيم والقداسة؛ تهميشاً، أو توظيف تشويه واستغلال؛ مدخلاً إلى الاستبداد، وبالتالي إلى الفساد والإفساد، فيكون الكف هو خدمة للأمة والدولة، وحفظاً وتمكيناً للدين والقيم والعقائد والقداسة وحمايتها من الإلغاء أو التهميش أو التوظيف لخدمة استبداد السلطة ورجالها؛ تمكيناً لمصالحها ومصالح الفئات التي تنحاز إليها.

إن مؤسسات الحكم بما في ذلك سلطة الحكم التنفيذية - بيساطة - ليست هي "الدولة"، بل هي إحدى مؤسسات نظام الحكم في الدولة، وإن الأمة والشعب هما الأساس والعنصر الأهم في توجيه السياسة العامة، وفي تكوين الدولة، ومن خياراتهم وحدهم تستمد شرعية الحكام والأحكام.

فالأمر لمن يدرك معنى الدولة، وموقع السلطة التنفيذية فيها، يدرك أن إيعاد يد السلطة التنفيذية ورجالها ومصالحهم السياسية عن السيطرة على شؤون الدين والقداسة، هو حماية للدين والقيم والقداسة عن التوظيف السلمي بأي صورة من الصور، وهو ليس فصلاً للدين عن تصريف شؤون الدولة وتوجيه برامجها الحياتية السياسية، بل هو تمكين لأمر الدين والدعوة والتربية في نظام حكم الأمة؛ وذلك يجعل أمر تكوين كوادر الأمة، وتربية أبنائها، على الوجه الصحيح، في يد الأمة وجمهور الأمة ومؤسسات الدعوة مباشرة حتى يتم تأهيل هذه الكوادر لتوجيه شؤون مجتمعهم ومصالحهم الروحية والمادية ومؤسساتهم السياسية، على أساس عميق ومتين من هدى مفاهيم دينهم وقيمه

ومن ذلك القول بأن "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" تبرير تسلط الحكام على رقاب الناس، وإرهابهم، من خلال الخلط بين أمر العقائد والمبادئ والمفاهيم، وأمر المحرمات والتعديت في الدماء والأعراض والحقوق والأموال؛ التي هي عمل السلطة ووظيفتها الأساسية في أي دولة.

فالعقائد والمبادئ والمفاهيم والأخلاق سبيلها الدعوة والإقناع والتربية "بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن" "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" "والدين حسن الخلق".

وهذا غير دور الحكم والدولة في استخدام السلطة والعقاب ضد المعتدين والمجرمين الذين لم تردعهم هداية الدعوة ولم تمنعهم من الأذى والإساءة.

ولذلك؛ فإن النظر في النصوص عامة، والسنة النبوية خاصة، يجب الحرص على النظر المنهجي السليم في فهمها، وإدراك مقاصدها ومراميها أولاً؛ وذلك بأخذ كل وسائل أخطاء المنهجية، بشأن ما قد يعترض النصوص غير المتواترة لفظياً ولغزياً من أخطاء وخلط وسهو وغفلة وتعميق وتزيين مع ملاحظة ظروف الزمان والمكان التي أسست قولاً أو آخر، أو فعلاً أو آخر، بما يناسب الظروف وحال المخاطب، كذلك يجب التفرقة بين الأدوار التي اختص بها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) دون سواه من الناس بكونه رسولاً مبلغاً عبر الزمان والمكان، وبكونه في ذات الوقت داعية معلماً مربياً لقومه، وقادة لهم ولبن يعدهم، ويكونه في الوقت نفسه رأس سلطة الحكم، وباني مجتمع ودولة؛ حتى يكون قيام مجتمع إنساني في واقع حياة الناس حجة على صلاح هذا الدين ومبادئه وقيمه لهداية الإنسان، وإمكان تحقيق هذا الدين وقيمه ومبادئه ومفاهيمه في حياة الإنسان، ولا يبرز دور "الحكمة" في أساليب تنزيل هذه القيم والمبادئ والمفاهيم في واقع الزمان والمكان؛ الأمر الذي يعني أهمية أخذ عنصر الزمان والمكان في فهم الكثير من

وهذا يعني باختصار أن إبعاد الدين والقداسة عن متناول يد رجال السلطة التنفيذية، وما يعترضهم كبشر من الضعف والانحرافات والأطماع والتزوات، على ما نرى الآن في كثير من البلاد، منذ أن استولى السياسي على الديني، وعلى ما رأينا في تاريخ الأمة السياسي، حين استولى الديني على السياسي ومن قبل في ممارسات المسيحية الرومانية، وما سبقها من الحضارات الاستبدادية القديمة، منذ عهود الفراعنة والأكاسرة ومن سبقهم ولحق بهم، إنما هو إبعاد يقصد منه حماية للدين والقداسة من الإلغاء أو التهميش والتشويه أو التوظيف والاستغلال، وفي ذلك تحقيق لمقاصد الدين والقداسة، وإعلاء لمكانتهما وتمكين لدورهما في حسن إدارة الدولة والمجتمع.

ومن المهم أن ندرك هنا أن البرامج والתרقيات السياسية التي تصدر وتكون مستندة إلى خيار الأمة واقتناعها دون أي تزيف أو إملاء فإن لها قوة سياسية حقيقية، ليس لسواها، وهي بذلك خياراً وقيماً مضمون نفاذاً والتزامها، ودعماً لمن يكل جهوده الأمة، على عكس البرامج والתרقيات التي تصدر عن مصالح واقتناعات وإملاءات حلوية خاصة، لا تعبر عن مصالح الأمة واقتناعها وخياراتها.

الرؤية المنهجية، وعلى ضوء ما تقدم فإن من المهم أن ندرك الفرق بين قهر القداسة حين يُوظف الدين لخدمة المصالح الخاصة، وبين هداية الوحي ونور الهداية للأمة وشعوبها وكوادرها؛ حين يمثل الدين خطاب الحب ودعوة الحق والخير، مبادئ ومفاهيم وخلقاً ودعوة وتربية.

وحتى يصلح حال الأمة حقاً ولحماية الأمة من سوء الفهم والانحراف المسيرة يجب تجنب الأمة وفكر الأمة من خلط الأدوار، وخلط الخطابات، وبالتالي خلط المفاهيم.

الأفعال والمتطوعات النبوية التي هدفت إلى بناء دولة، وبناء مجتمع إنساني مدني متضر من قبائل هي أقرب ما تكون إلى البدائية، وليس لها سابق دول وأنظمة ومجتمعات ذات أهلية حضارية؛ حيث يصحح «المسلم» والمواطن ما التزم حقوق المواطنة وواجباتها (أنح المسلم) والمواطن لا يظلمه ولا يسلمه، وكان الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه».

دون هذا الوضوح المنهجي، في إدراك المفاهيم والخطابات والأدوار، لا يمكن تجنب الانحرافات والتعديلات في توظيف القداسة وسوء استخدامها؛ لإضفاء المشروعية على «الفهر والاستبداد والفساد» لمصلحة رجال الحكم والسلطة وأعوانهم ويطاناتهم، وبالتالي حرمان الأمة والإنسانية من «هداية الوحي»، وترشيد فطرة الإنسانية؛ لتحقيق غايات خلقها من بناء الحياة على أسس الحق والعدل والإخاء والرحمة والسلام.

والخلاصة؛ فإن هذه الرؤية التمهيدية، والتهيئات الإصلاحية، تعني أن نظام الأمة والشعوب الإسلامية يصحح، على هذا الأساس، صعباً عن مفاهيم الأمة ومقاصدها الإسلامية، ويجعلها أمة حيّة إسلامية في دولة مدنية إسلامية، ولها حكومة مدنية ونظام مدني إسلامي، يخدم المواطنين ويسوي في الحقوق والواجبات الحياتية العامة بينهم.

و«الإسلامية» هنا تعني أن الدين والقيم الدينية الإسلامية هما محتوى فكر الأمة ووجدانها، وإطار قراراتها وخياراتها، وهذا هو الأمر الأهم.

وأن «المدنية» هنا تعني التزام الأمة وفئاتها، الترتيبات الاجتماعية الإنسانية التوافقية بين جميع فئات المجتمع، والتي تحقق مقاصد الدين وقيمه، ولا تناقضها، والتي يجتمع جمهور الأمة والوطن دستورياً عليها.

وهكذا فالأمة الإسلامية هي أمة إسلامية بهوية

مواطنيها المسلمين وترتيبهم وقيمهم ومفاهيمهم ومقاصدهم وخياراتهم وأولوياتهم، ودولتهم هي دولة إسلامية لكونها مبنية على محتوى ومفاهيم ومقاصد قيمة كونية عالمية إسلامية خيرة، تخدم مصالحهم الحياتية ولا يرفضها -بحكم الفطرة وجوهر الأديان - المواطنون بما فيهم الأقليات من غير المسلمين، والتي يتم تحديدها وتشريعها على أساس نظام توافقي يرضى مصالح فئات المجتمع كافة، المسلم منها وغير المسلم، ويحمي هوياتهم، ويرعى أولوياتهم وخياراتهم ومصلحتهم الأساسية، ويتوافقون جميعاً عليه في إطار دستوري مدني التنظيم، وإنساني إسلامي المحتوى.

والإنساني هنا يعني المفهوم المعبر عن القيم والحقوق الإنسانية الأخلاقية الأساسية التي يشترك في احترامها، والتي يتوافق عليها بنو الإنسان عامة، بما فيهم المسلمون، ولا يرفضونها؛ بفطرتهم وطلب مصالحهم وأسس أديانهم وعقائدهم ومورثتهم الأخلاقية الاجتماعية.

والحكومة الإسلامية المبنية على هذه الأسس هي «حكومة إسلامية» وهي في ذات الوقت «حكومة مدنية» أي تستند إلى إرادة الشعب بكل فئاته وقيمهم وخياراتهم وفي مقدمتها إرادة الفئة المسلمة في الدولة وقيمتها وخياراتها وأولوياتها النابعة من هويتها وقيمتها ومبادئها وتربيتها الإسلامية التي تعلي قيم العدل والتكافل والتعاون والإحسان والإخاء والشورى والسلام، وتلتزمها، إلا لرد عدوان المعتدين، وحماية الضعفاء المظلومين.

وفي هذا المقام، وحتى لا تختلط الأمور، وتغيب الرؤية، فإن من المهم أن نفرق بين نظام الحكم الديمقراطي العلماني، ونظام الحكم الشوري الإسلامي.

فنظام الحكم الديمقراطي العلماني هو الصورة السياسية للنظام الغربي المادي العلماني. والذي يعبر عن نفسه في المجال الاقتصادي بالنظام الرأسمالي،

وفي المجال الاجتماعي بالنظام الليبرالي، وفي المجال السياسي بالنظام الديمقراطي.

والسمة المهمة المترقفة للنظام السياسي الديمقراطي العلماني، عن النظام السياسي الإسلامي الشورى، هي تفرقة أساسية فلسفية، لا بد أن تعكس نفسها على بعض جوانب الترتيبات اللازمة لكل نظام، على الرغم من وجود التشابه بينهما، في بعض الوجوه والترتيبات؛ ومن ذلك على سبيل المثال التشابه في ضرورة التزام الانتخاب، أي مرجعية أغلبية الشعب، وفصل السلطات، حتى يتم التوازن بين التشريعي والتنفيذي، وحيادية القضاء؛ وبذلك لا تطغى المصالح الخاصة، ولا يكون الخصم هو الحكم.

فالنظام الديمقراطي العلماني الغربي - بسبب خرافيات الدين وكهوتيته وسابق ممارساته في مجتمعات الغرب - هو نظامٌ سياسي يستند إلى فكريّات يجعل الإدارة الإنسانية هي المرجع الأول والأخير في تقرير ما هو حقٌ وصوابٌ وخير، أي إن الحق والحقيقة في نهاية المطاف قضية ذاتية إسانية، وأد كل فرد يقرر لذاته ما يراه حقاً وصواباً، وليس لأي أحد أن يقرر أو يجلي أي شيء من ذلك لسواه.

ولأنه لا يمكن لأي فرد إنساني أن يعيش منفرداً بذاته، وأنه لا بد له من التعاون مع الآخرين، فكان لا بد أن يتم التوافق بين أفراد المجتمع؛ بحيث يرضي المجتمع نظاماً عاماً يخضع له الجميع، فكان النظام الديمقراطي (حيث تعني كلمة الديمقراطية أغلبية المواطنين) الذي يعني توافق أغلبية المجتمع أو المواطنين على الترتيبات اللازمة لتسيير شؤون المجتمع، وفق اقتناعات جمهور المجتمع الذاتية، وأن يكون ذلك هو الفصل الذي يجب أن يخضع له الجميع، أغلبية وأقلية؛ حيث تمثل الأغلبية القوة، ولكن عليها أن ترعى حقوق الأقليات الأساسية؛ لإدراك أن أي جور على حقوق الأقليات ومصالحها الأساسية إلى حد الإجحاف، سوف يؤدي إلى الرفض

والعصيان وعدم استقرار المجتمع، وفي ذلك خسارة أكبر لفئات المجتمع كافة؛ أغلبية وأقلية.

ومن الواضح في هذا النظام المادي (العلماني)، وفي هذه الفلسفة (المادية العلمانية)، مع تقدم الوقت، واتساع نطاق الممارسة، وتساقط موروث التقاليد، تنشأ - كما نشاهد اليوم - إشكالات جوهرية في هذا النظام؛ حيث يصبح مفهوم الحرية إشكالية تعني في النهاية الفوضى الاجتماعية والأخلاقية؛ حيث تنهار القيم والمبادئ والكوابح الأخلاقية؛ حيث تنهار القيم المرجعية؛ لتصبح النزعات والشهوات والأهواء الذاتية العاجلة، والتي بدأت تظهر أعراضها السيئة في كثير من هذه المجتمعات، وبدأت هذه المجتمعات تدفع الثمن من آثارها السلبية على العلاقات الإنسانية الاجتماعية على الأسرة، وعلى مسئولياتها وعلاقاتها الإنسانية الخيمية، وعلى السلامة النفسية والروحية للأجيال والكوادر المستقبلية لهذه الشعوب؛ حيث لم تعد الأسرة محضاً آمناً حصيناً لتربية الأجيال، وتلبية حاجاتها الروحية والنفسية والمادية، الأمر الذي يدفع هذه المجتمعات بشكلٍ حثيث، منذ منتصف القرن الماضي، إلى حافة الفوضى والانهار الأخلاقي والاجتماعي، على ما خلط عليه سير الأمم من قبل.

وإذا كان نظام الشورى الإسلامي، إذا تمّ بناؤه على أسس المفاهيم القرآنية، ومقاصدها الحقيقية، فإن على المسلمين أن يلتزموا بخيار المجتمع وقرارات الأغلبية، مثله في ذلك مثل النظام الديمقراطي العلماني، غير أنه يختلف عن النظام الديمقراطي العلماني، في أن المسلم يعدّ الحق والحقيقة قضية موضوعية، وأن الرؤية الكلية الكونية هي قضية ليست في متناول المنطق البشري، وأن هذه الرؤية الكلية الكونية هي حاجة ضرورية لهداية مسيرة الإنسان، روحياً وأخلاقياً واجتماعياً وحضارياً عمرانياً؛ حتى تكون مسيرة الإنسان خيرةً في الحياة، وأنه لا بد منها لسعادته واستقراره النفسي.



ولذلك؛ فإن المواطنين المسلمين، حتى يحققوا إسلامهم، ويقوموا مجتمعهم على أساس رؤية وقيم إسلامية، فإن على المواطن المسلم في قراراته وخياراته أن يقبل ويقتنع ويلتزم الرؤية الكونية الإسلامية ومبادئها وقيمتها ومفاهيمها ومقاصدها الروحية الأخلاقية العمرانية الخيرة.

ومن المهم بشأن الرؤية الكلية والقيم والمفاهيم الإسلامية المسبقة لدى المواطن المسلم، وفي فلسفة النظام الإسلامي، أن يكون الأمر واضحاً في أنه ليس أمرٌ معيّناتٍ وكنهيات، ولكنه أمر رؤية ومبادئ وقيم ومفاهيم يسيرة محددة، وصرحة واضحة، وموثقة معلومة، وإنسانية خيرة، لا تتعلق بها تهويمات، ولا مخزبات، ولا كنهيات، فهي رؤية ومبادئ وقيم ومفاهيم نزل بها الوحي، وطبقها العهد النبوي في الواقع البشري؛ ولذلك فهي تتناغم مع الفطرة الإنسانية، وتلكن لها، وتقع العقل، وتقرّ لها النفس والروح، وتروي الوجدان؛ وهي بذلك، وبالجملة الواضحة، توفّر إطاراً وثوابت ترمي النظام على قاعدة إيساية روحية أخلاقية إصمارة خيرة، يؤمن بها من يؤمن على بينة، له إن قبلها، واقتنع بها، ورضيتها نفسه ووجدانه، خياراً للإسلام، ولن يرفض أسسها ومقاصدها وثوابتها؛ لجهل أو موروث، فله الحرية في ذلك، ولا يكون بذلك مسلماً، لأنه إذ يكون مسلماً ليس له أن يتنقي بالتغيير والتبديل في الأسس والثوابت، أي إن لكل فرد أن يكون مسلماً أو لا يكون، ولكن ليس لأي أحد أن يغير أو أن يبدل في الأسس والثوابت والمقاصد؛ ليضفي على نفسه، اعتباطاً، صفة لا يتمتع بها، ويعلن هوية لا ينتمي إليها.

وعلى هذا الأساس فإن نظام الحكم السياسي في الأمة الإسلامية في نهاية المطاف يلتزم هذه الرؤية، وتلتزمها قراراته وتنظيماته السياسية من خلال اقتناعات الأمة وقبلها، أي إن النظام الإسلامي (بالاصطلاح الهليني

الغربي) هو نظام «ديمقراطي»، أي إنه يلتزم في قراراته رأي أغلبية جمهور المواطنين، ولكنه «ديمقراطي» إسلامي شوري، وليس «ديمقراطياً» مادياً علمانياً، وتكون بذلك مهمة المسلمين في ترتيبات النظام السياسي الإسلامي الشورى هو التشاور في ضوء هذه الرؤية وهذه القيم والمفاهيم، بما يحقق مقاصدها في الزمان والمكان، وبالتالي يحقق ذواتهم، ويشكل توافقاً بين أفراد المجتمع وفئاته، في ترتيباته الحياتية، وفق مقتضيات الحال.

ولتحقيق هذا التوافق فإن النظام يلتزم اقتناع الأغلبية في حدود الرؤية والمفاهيم والمقاصد الإسلامية الأساسية التي تنبع من انتماءات أبناء المجتمع في الإنسانية والمواطنة والإخاء، كما يلتزم النظام بمبادئ الإخاء والعدل والتعاون والتكافل والرحمة، ومن ثم يرمي هذا النظام كرامة الإنسان، والحقوق الأساسية الإنسانية للمواطنين، بكل فئاتهم، بقض النظر عن أي اعتبار في العرق أو الدين أو المكانة، وليس للنظام أن يخرج عن هذه القيم، أو ينتكز لها، وتكون غاية النظام -في حمة المطالب- هي كل ترتيباته، هو التشاور لتحقيق هذه الأهداف والمقاصد.

وبذلك، وفي ظل النظام الشورى، لا يمكن لأي مسلم، حسب عقيدته وتربيته والتزامه، أن يقبل أو يقر، عن عمد، بضمير مسلم سليم، أن يعتدي أو يقرّ ظلماً وعدواناً، وعلى غير وجه الحق والعدل، على حق أي أحد آخر، مسلماً كان أم غير مسلم، ولو كان خصماً أو عدواً، لمصلحته الذاتية أو لمصلحة أي أحد آخر، ولو كان أقرب قريب إليه؛ لأن من شاء أن يبرّ أحدًا فله أن يبرّه من خاصة ماله، وليس يظلم أي إنسان آخر، أيّا كان دينه أو انتماءه.

ومن المهم أن نلاحظ أنه في ظل النظام الإسلامي السياسي المدني الشوري؛ حيث يقتصر دور الأحزاب والفئات السياسية على التنافس في تقديم البرامج السياسية الحياتية، وأولوياتها في تحقيق مصالح الأمة،

قرارة نفوس أبنائها ووجدانهم، وحتى لا تنتهي الأمة في تشكيلات الخيارات والقرارات، إلى قرارات النسب الهزلية المزورة وخياراتها التي تكاد أن تصل إلى مئة بالمئة إن لم يكن أكثر! حين تقلد -كما هو الحال بالبأس اليوم في كثير من البلاد العربية والإسلامية - مؤسسات القرار السياسي في الأمة ترتيبات النظام الديمقراطي العلماني وفلسفته حرفياً، دون وعي بطبيعة هذه الترتيبات ودلالاتها ومقاصدها، وبالتالي دون وعي ولا قدرة على تمثيل المناسب المفيد منها، ومن ترتيباتها؛ بحث تفيد منظومة الرؤية والفكر والحضارة الإسلامية، وتوأم وطبيعتها وغاياتها الفلسفية والحياة.

وقد يكون من أثر اختلاف فلسفة النظامين «الديمقراطي» الإسلامي الشوري و«الديمقراطي» المادي العلماني أن التزام التشاور في النظام الإسلامي يؤدي في كثير من الحالات إلى ظهور ما يمكن تسميته في ترتيبات الأنظمة السياسية المعاصرة بـ «الأحزاب البرلمانية» التي تنتج عن التزام التشاورين في النظام الإسلامي بالانتخابات الضميرية بما هو حق ومصلحة، وليس بمواقف حزبية ثابتة ومقررة مسبقاً، وقد يؤثر هذا على مواقف الأعضاء والأغليات، في حالات تعير الانتخابات نتيجة التأمل والتشاور، وبالتالي قد يؤثر ذلك في بعض الأحوال على استقرار السلطة التنفيذية، واستمرارية سياساتها، لتغير مكونات قاعدتها البرلمانية، وهذا الوضع قد يجعل «الأنظمة الرئاسية» - بصورة من الصور - أكثر ملاءمة للنظام الشوري الإسلامي، وهو غير النظام الذي يعرف عند طلاب العلوم السياسية بـ «النظام البرلماني».

من هنا فإن على الأمة أن تدرك حقيقة منطلقاتها، ورؤيتها الكونية، وطبيعة منظومتها وفلسفتها الحضارية؛ وذلك حتى تبني مؤسساتها وترتيباتها الدستورية، بالأسلوب الفعّال الصحيح الذي يتفق مع طبيعتها ومقاصدها، وحتى تعرف كيف تستفيد الأمة من تفاعلاتها

وعلى أساس رؤية الأمة وأولوياتها، وهنا فإنه لن توجد في الحقيقة - في هذا النظام الإسلامي الذي ليس فيه مكان لوصاية الكهنوت واستبداد الصفوة - مشكلة في التعددية، أو مشكلة في تداول السلطة؛ وذلك لأن وعي أبناء الأمة، ولعدم توافر البيئة الايديولوجية الكهنوتية، التي نتحدث - بشكل مباشر أو غير مباشر، واع أو غير واع، باسم الحقيقة المطلقة، أو باسم المقدس، أو بحق الوصاية؛ لتحكم الحق والحقيقة، أو تحتكر حق القرار، كل هذه المعطيات تمنع بالضرورة قيام السلطات الاستبدادية، تحت أي مسمى أو أي ادعاء، ويجعل الأمة وحدها هي صاحبة القرار، ومصدر السلطة؛ وبذلك يكون للأمة في هذا النظام الإسلامي حكومات مدنية سياسية، وقبلها وقبل برامجهما، أو رفضها، إنما يرجع إلى مدى ما تناله الأحزاب السياسية المنتخبة، وما تكونه من حكومات، على قبول من الأمة، واقتناعها بها وبرامجها، ودون هذا القبول، وهذه الاقتناع، فلا سلطة ولا شرعية، ولا مجال في هذا النظام، فيد كل الأحوال، لوصاية أو تفرد أو احتكار للسلطة.

ومن هنا فإن النظامين الديمقراطي. العلماني، والشوري الإسلامي، أو بتعبير أوضح، فإن النظامين «الديمقراطي» المادي العلماني، و«الديمقراطي» الإسلامي الشوري، حيث كلمة «الديمقراطية» تعني قرار الأغلبية، وإن تشابه في بعض الوجوه، فإن بينهما فروقاً جوهرية وفلسفية عميقة؛ لما بين المجتمعين والحضارتين من فروق فلسفية عميقة، تتعارضان بتعارض مفهومي «الحق للقوة» و«القوة للحق»؛ وهذه الفروق الفلسفية الأساسية لا بد من أن تعكس نفسها في أمر الترتيبات، وفي مناهج ومكونات اتخاذ القرار ومؤسساته وترتيباته، حتى لا تنتهي الأمة الإسلامية، حين لا تعبر مؤسساتها وترتيباتها عن فلسفتها وغاياتها، إلى قرارات لا تلزمها ولا تفتح بها، وبالتالي لا تحركها ولا تستنهض هممتها ولا تلمس حوافزها ودوافع البذل والجد والعطاء في

بما في ذلك الفئات غير المسلمة في الدولة، وهو بذلك نظام إسلامي في محتواه، ونظام مدني في تربيته؛ لأنه توافقيٌ دستوري، يمثل الفئات والهويات كافة، ويرعاها، على أساس المبادئ والقيم والتنظيمات التي ينص عليها ويحددها للجميع الدستور المدني التوافقي، والذي يستند إلى الإدارة الشعبية ومجمل رؤاها وقيمه العامة الحثيرة، والتي هي في جوهرها إسلامية وإنسانية، لا ترفضها الفطرة ولا مقاصد الأديان؛ حيث إرادة الأمة هي الوصي على سير أعمال الحكومة والنظام وأدائهما، وليس العكس.

وهذا نستطيع القول إنه لا تعارض بين مدنية النظام، وإنسانية قيمه ومقاصده، وبين إسلامية الأمة، وسمو مقاصدها ومبادئها، وأنه لا تعارض بين مدنية الحكومة، وبين إسلامية الدولة وإنسانيتها.

وهذا أيضاً؛ فإن المحصلة في نظام هذه الدولة المدنية الإسلامية الإنسانية هو كفالة حرية العقيدة، وسلامة المعتقدات، والتزام العدل، وسلامة أداء مؤسسات الدعوة والتوعية والتربية والتعليم والثقافة والإعلام في خدمة الأمة، بحيث تكون الوصاية للأمة على الحاكم والسلطة، ليكون الحاكم والسلطة هما المنفذ الموثق والحارس المخلص لمصالح الأمة والمجتمع بكافة فئاته المثلة لحقيقة خياراته.

ومثل هذا النظام تصبح الحكومات ومؤسساتها في بلاد الأمة الإسلامية ودولها معبرة عن إرادة الشعب وخياراته، وهي وكيلة عنه وعن إرادته، وليست حكومات هجينة مدسلة مستبدة فاسدة تخدم مصالح خاصة، ولا حكومات كهنوتية مستبدة فاسدة معبرة عن الإرادة الإلهية، بأفواه موظفين من أصحاب الإجازات والألقاب، تفرض السلطة، بهم، ويسطروا زبانتها على الأمة والشعب، إرادتها ووصايتها خدمة لمصالح فئات الصفوة السياسية فيها؛ لأن كل هذه الحكومات هي في نهاية المطاف سلطات مستبدة، ومراكز نفوذ تسعى لتكوين الفساد والإفساد والمصالح الخاصة، ولذلك يستحيل معها، ومع

وحواراتها الحضارية المستتيرة، مع ما حققت وكشفت عنه تجارب الأمم والمنظومات الحضارية المعاصرة الأخرى، من أمر «الحقائق العلمية»، ومن «الترتيبات الاجتماعية والحياتية الفعالة» حتى لا تعيد الأمة الإسلامية، في كثير من الأمور، «اختراع العجلة» كما يقولون، وحتى تعرف كيف تفعل منظومتها الاجتماعية والحضارية بأقل جهد ممكن، مستفيدة من كل جهد خيّر بناءً حققت الإنسانية في مسيرتها الحضارية، وحتى تسهم، من خلال منظومتها الحضارية الإسلامية وإبداعاتها الحثيرة، في ترشيد المنظومات الإنسانية الحضارية الأخرى.

لذلك فإن من المهم أن نؤكد هنا أن هذا النظام الإسلامي المدني الشوري الذي لا تطال فيه يد الحكومات وسلطاتها التنفيذية قداية الدين، وتستقل فيه شؤون التوعية والدعوة والتربية والتعليم والثقافة والإعلام العام؛ لتتكون هذه الشؤون هيئة أو هيئات مستقلة؛ حيث يعود أمرها جميعاً إلى يد الأمة وعنايتها المختصة بهذا الأمر وحدهم مباشرة، وبذلك فإنها لا مجال للأحزاب والفئات السياسية في هذا النظام الإسلامي المثالي؛ لأن يكون لها وصاية دينية، أو خصوصية قديمة، وليس لهذه الأحزاب والفئات إلا التنافس السياسي المحض؛ لخدمة الأمة، في برامج سياسية حياتية، تبني على اعتبارات حيائية معقدة، وإن كانت تنطلق من فلسفة ومقاصد محددة، الأمر الذي يسمح بتعدد الرؤى والأولويات ووجهات النظر، وإن كانت جميعها تلتزم دستور الأمة، وتستمد شرعيتها من قبول الأمة ورضاهها عن هذه البرامج، وعن أداء هذه الحكومات.

وهكذا مما سبق يتضح لنا - دون أدنى شك - أن نظام الأمة الإسلامية نظامٌ مدني شوري إسلامي؛ لأن محتواه يستند إلى إرادة الشعب، وفي الوقت نفسه فإن هوية المسلمين وقيمهم ومقاصدهم وخياراتهم وأولوياتهم تمثل الركيزة الأساسية في خياراته وأولوياته، والتي يتم تحديدها بشكل توافقي دستوري مع بقية فئات المجتمع،

وصابتها الهيمنة العلمانية أو الدينية الكهنوتية، المسفرة أو المقتعة، أمر التعدد والتداول في السلطة، على ما نرى من حال الأنظمة الهيمنة العلمانية الملفقة المقلدة، والأنظمة التقليدية الكهنوتية؛ التي تستبد بشؤون كثير من الأمة الإسلامية البائسة، وتهدد مواردها وثرواتها.

ومن المهم أن ندرك أنه في هذا النظام المدني الإسلامي، حيث لا شرعية للحكومات والسلطات، إلا للسلطة والشرعية المستمدة توافقياً من الأمة والشعب بكل فئاته، وأنه ليس لأي سلطة في هذا النظام وصاية على الأمة، وأنه ليس لأي حكومة أن تبقى وأن تحكم إلا بخيار الأمة والشعب ورضاهم عن برامجها وسلامة أداؤها؛ لذلك لا تكون في هذا النظام شرعية، ولا تكون طاعة لأية سلطة، إلا للسلطات المستمدة من الأمة واقتناعاتها وخياراتها، وفي حالة التمدي والانحراف، وحيث إنه لا شرعية للعنف في الصراع السياسي داخل المجتمع المسلم والدولة المسلمة قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا» - إلا أن قاتلنا لا ينجى - أم ليس من حق الأمة والشعب - عند الضرورة - [إذا فشل النصح والنقد، أن تتولى الأمة وضع حد للتمدي والانحراف، بأن تسحب الأمة البساط من تحت أرجل الفئات أو السلطات المعتدية؛ باللجوء إلى المقاومة الجماعية المدنية السلمية، ومن أهم هذه الوسائل، ودون إخلال بأمن المجتمع، ممارسة التعبير والتظاهر والرفض والعصيان السلمي؛ وذلك لإحقاق الحقوق، ولمنع التعديات وتحقيق التصحيحات والإصلاحات المطلوبة، أو لاستعادة السلطة والمشرعية، «فأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» «ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، «على المرء السمع والطاعة فيما أحبّ أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، «ولا طاعة إلا في معروف».

أما إذا افرقت جماعة المسلمين إلى طوائف وأصبح الصراع صراعاً طائفيّاً فإن الصراع قد يصبح صراعاً

مسلحاً، وفي هذه الحالة فإن على جماعة الأمة أن تكون طرف سعي بالوفاق والتصالح وتحكيم العقل والعدل والإخاء ورعاية المصالح العليا للأطراف المعنية وللأمة.

أما إذا أصّر طرف أو أصرت طائفة على الظلم والعدوان فإن على جماعة الأمة أن تقف إلى جانب الطرف المظلوم وأن ترغم الباغي ولو باستخدام القوة والسلاح إذا اقتضى الأمر ذلك إلى أن يفيء الظالم وتفيء الطائفة الباعية إلى منح الحق والعدل ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَثَّ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَاتِلُوا فِي تَبَعِهِ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْقَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْقَاسِطِينَ﴾ [سورة الحجرات: 9].

وهذا يعني أن من واجب الأمة أن تعمل دائماً على أن توجد صفورها وأن تتضامن ويتحد جمع شعوبها، وأن لا تتمزق شيعاً وطوائف، فالوحدة والتآلف والتكامل أولى بالوحدة والتضامن من سواها وفي ذلك قوتهم وعزيمتهم وأملهم ورجاؤهم.

بهذه الرؤية فإنه من الواضح أن «الأمة الإسلامية» هي رؤية ونزعة ودعوة وتعليم إسلامي بالدرجة الأولى، وهي دولة ودستور وحكومة مدنية إنسانية إسلامية، أي إنها إسلامية المحتوى والهوية، ومدنية التوافق والتنظيم، ولا مجال فيها - على أساس هذه الترتيبات - للفصل بين الأمة ديناً وروية، وتربية ودعوة، وبين السياسة وتوجيه السلطات والخيارات والأولويات الاجتماعية الحياتية.

وبهذه الرؤية أيضاً يتضح أن الأمة الإسلامية، ليست أمة أو دولة أو حكومة «ديمقراطية» مادية علمانية، الدين فيها مغيّب، ولا هي أمة أو دولة أو حكومة «ماركسية» ملحدة مستبدة، تحارب الدين وتهلعه، ولا هي أمة أو دولة أو حكومة «هيجنية» فاسدة مستبدة، مضیعة الهوية، الدين فيها مهشّح يُستدعى لمواكب الأعياد والمواالد وتشيع الأموات، وهي ليست دولة أو «حكومة دينية»

يأثمرون بأمرهم، ولا يأبهون في الحقيقة إلا لتحقيق مصالحهم ودوام سلطانهم وفسادهم.

وحتى لا تدور الأمة في حلقات إصلاح وهمية مغلقة مفرغة، تعيش معها في دوامة لا تنتهي من سراب أحلام العزة والكرامة والإنماء والإعمار، وسراب القضاء على الاستبداد والفساد والفقر والظلم، فإن على الإصلاحيين والمفكرين والمربين، إن أرادوا حقاً تحقيق الإصلاح واستنهاض الأمة، أن يفرسوا في ضمير الأمة ولدى جمهورها النظر إلى الأفعال، لا إلى الأقوال، وأن يقيسوا الأداء بالنتائج لا بالدعاوى، ولا يركزوا إلى مجرد معسول القول الذي لا يستند إلى مؤسسات فاعلة، والذي كثيراً ما تلجأ إليه الصفوات السياسية الزائفة وأصحاب المفايد والمصالح الخاصة، وتستخدمه كمخدر لجمهور الأمم والشعوب المتخلفة التي تتميز بأنها أمم وشعوب تفتقر إلى الوعي والثقافة والمؤسسات العامة التي ترشد الحكم وتراقب الأداء وتمنع التعديلات.

وكو تهربوا إلى أدبيات الصفوات السياسية والثقافية في الأنظمة المستبدة، دينية كانت أو غير دينية، عبر التاريخ، فإننا نجد بينها سمة مشتركة من المبالغة في معسول القول والوعود؛ لأن صفوات الأمم المتخلفة، وطبقاتها الحاكمة، تتفق جميعاً في إرسال دعاوى لا تكل ولا تحمل من الحديث المعسول، والوعود الكاذبة، عن جهودها الوهمية في الإصلاح، وإقامة مجتمع العدل والرفاه، والقضاء على الفساد، وفي الحديث الزائف عن خطط التنمية، وإصلاح المرافق التعليمية والصحية، وتحقيق الوفرة، والقضاء على كل أسباب الفقر والمرض، وإنعاش الصناعة والتجارة، وكل ما يخطر على البال، من كل جديد تنطلع إليه النورس.

وتذهب طغمة وتأتي طغمة، وتسقط حكومة وتُصَبِّح حكومة، وتذهب دولة وتأتي دولة، والحديث والوعود والتخدير الذي لا يستند إلى مؤسسات ديمقراطية

«كهنتوية» فاسدة مستبدة، الذين فيها موظف مصلحة الخاصة، وجشعهم ومفاصلهم وقهر شعوبهم ونهب ثرواتهم ومقدراتهم، بل هي أمة «إسلامية» أخلاقية قيمة الوجهة والمحتوى، وهي في ذات الوقت، دولة وحكومة مدنية «شورية» إسلامية، بالتوافق والتعاون على البر والتقوى، وهي بروحانياتها تعلمي - بوعي الأمة وخياراتها وإملائها - من شأن الدين وشأن القيم، وتحمي الرؤى والعقائد والخبرات الإنسانية الحضارية العمرانية، وترعى مصالح الأمة وثقات الشعب، وتحمي الضعفاء، وتعمر الأرض، وتقيم العدل بين فئات الناس كافة، ولا يكون ذلك إلا أن يتبته «الإصلاحيون» إلى أهمية «المؤسسات» في تحقيق الوعود وسلامة الأداء، وإلا فإن الإصلاحيين أنفسهم لن يلبثوا أن يقعوا في ذات الشرك، وأن يتهوا، هم وخلفائهم كثير، إلى ممارسات الاستبداد والوصاية والفساد، كما انتهى إلى ذلك من قبلهم في تاريخ الأمم.

ومن هنا فإن على المفكرين والإصلاحيين أن يبنوا برامجهم الفكرية والإصلاحية، ليس على مجرد المقاصد والأهداف السامية، ولا على مجرد وصف الآمال والوعود المعسولة، ولا على التحياز للجمهور إليهم بسبب ما يعانون من استبداد الأنظمة القائمة، ومظالمها ومفاصلها، ولكن يجب أن يبنوا برامجهم على المقاصد والأهداف السامية والوعود الصادقة التي تستند في الوقت ذاته إلى مؤسسات فاعلة متكاملة تمكن جمهور الأمة من اتخاذ القرارات والإشراف على تنفيذها، وتمكن الجمهور من مراقبة السلطات القائمة على أداؤها ومحاسبتهم بما لا يسمح بالاستبداد، ولا بجمع السلطات في يد واحدة، أو في أيدي معدودة؛ لتتصرف وتستبد بلا رقيب ولا حسيب، بعد أن تخلق أجواء من تشويه الثقافة وتجهيل الأمة وتضليلها بمناهج وأساليب ووسائل تربوية وتعليمية وإعلامية يسيرها ويسيطر عليها رجال السلطة وأتباعهم وموظفهم الذين

وخدمية فاعلة متكاملة، تسمعه من أبقاها، في كل يوم حديثاً معاداً مكروراً، دون أن يكون لأي شيء من ذلك الحديث والوعود، بالطبع، أي أثر، بل إن حال تلك الشعوب، في واقع الحال، بسبب غياب المؤسسات، يسير من سيء إلى أسوأ.

وما لم نعرف السبب الذي يسمح، بل يدفع الأنظمة والصفوات، بغض النظر عن منطلقاتها وتوجهاتها دينية أو غير دينية، بأن تنتهي إلى ممارسة الاستبداد وما يتبعه من ممارسات الفساد والإفساد، وتواجهه وتعالجه، فإننا لن نضع حداً لهذه الدوائت والحلقات المغلقة المفرغة والحزونيات الهابطة بالآمة بسبب الاستبداد والفساد، مهما تغيرت مسميات الأنظمة وتبدلت فيها الوجوه.

ومن أهم الأسباب لهذه الظاهرة البائسة الشيطانية هو ضعف وهي الجمهور وضعف ثقافته ومعرفة بالوسائل التي تضبط سير الحكومات والأنظمة، والتي تضع حداً لظاهرة متلازمة الاستبداد والفساد.

وهذه الظاهرة، كما هو معلوم، لا تقتصر في وجهها ولا يقضي على جذورها إلا قيام المؤسسات الدستورية الفاعلة المتكاملة؛ التي تنظم العمل والأداء، وتُفرض السلطات وتحدددها، وتولي سن القوانين والأنظمة التي تحد الصلاحيات والاختصاصات والمجالات وسبل الأداء، كما تتولى المحاسبة والمراقبة، وبذلك يصعب أن يستشري الفساد في الأنظمة، ولا تجتمع معها السلطة في يد أولي أيدي محدودة تكون هي الخصم والحكم، ولا تستطيع الأهواء والنزوات والشهوات والمصالح الخاصة أن تملّي السياسات، ولا تحمّر التعديلات دون رقيب أو حسيب.

ونقطة البدء في علاج هذه الأدواء هو وعي الآمة بأهمية المؤسسات في التشريع والتنفيذ والمحاسبة والمراقبة وفي التربية والتعليم والإعلام؛ لأن الآمة في نهاية المطاف - بوعياها ومؤسساتها الإصلاحية المدنية

الدينية والاجتماعية والسياسية - هي التي تضمن سلامة الأداء، وهي التي تقفل المؤسسات التي تسهم بدورها في بناء القاعدة الجماهيرية، وفي تفعيلها، وفي ترشيد مسيرتها؛ والتي تكفل سلامة الأداء، ولا تغفل ولا تتوانى عن كشف القصور والتعديلات، والضرب على أيدي المتحرفين والمقصرون.

لذلك؛ فإن وعي الآمة ومؤسساتها، على اختلاف أنواعها؛ الأهلية والعامة، الرسمية وغير الرسمية، هو نقطة البداية، وهو الذي يجعل جمهورها كياناً منظماً متراساً متماسكاً لا يتم شيء دون علمه ودون اقتناعه ودون قراره، ولا يسمح أن يصبح الشعب، بغيب مظماته، مجردة أفراد يعانون - بغيرم أنهم يعيشون في وطن واحد - في عزلة وعجز وخوف ورعب وتفكك؛ كالقطع حيث كل واحد بسبب التجهيل والتضليل، يعيش فرداً أنانياً وحده، غير متواصل أو متعاون مع من حوله، وهو في جهل بما يجري في الخفاء، وما يدور في الظلمة، وسط ضبابية وخمامة من التضليل والتخدير الإعلامي؛ لذلك فإن وعي الآمة ومؤسساتها هو المنطلق والذرع الذي يحمي الآمة ومصالحها، والذي لا يسمح لأصحاب المصالح، بقدرتهم التنظيمية، أن يستغلوا شعوب الآمة، وأن يخدعوا ويضللوها؛ بسبب غياب مؤسساتها العامة والأهلية، أو بسبب ضعفها، وضعف تنظيمها، وضبابية سلطاتها ومجالاتها وصلاحياتها واستقلالياتها.

وهكذا؛ فإننا نؤكد هنا ما سبق أن أشرنا إليه سابقاً؛ وهو أن السبيل إلى تحقيق مشروع الإصلاح السياسي الإسلامي يتمدد وينطلق ويبدأ من وعي رجال الإصلاح الإسلامي ومفكره، ومن تصميمهم المستند إلى سلامة الرؤية، وسلامة المقاصد والمفاهيم الهادفة إلى تمكين الآمة من بناء مجتمع العدل والإعمار المسلم، وذلك ببناء المؤسسات التي تحقق الكفاءة، وتخدم المجتمع وتسد الباب أمام ممارسات الاستبداد والفساد.

بقي هنا أمر واحد وهو أمر يحتاج من المفكرين والتربويين والإصلاحيين النظر فيه ودراسته علمياً؛ للتقرير بشأنه، في حالة كل شعب وبلد مسلم، بحسب حاله وما يناسبه اجتماعياً وسياسياً، وبما يحقق غاياته الروحية والخضارية الإسلامية، ويرشد قراراته التشريعية والسياسية.

وهذا الأمر هو تحديد السن التي تؤهل المواطن للإسهام في صنع القرارات السياسية والتشريعية، واختيار القيادات، ولا سيما حق التصويت والترشيح؛ بحيث يقضى على الغوغائية التي تنسم بها أنظمة الديمقراطية الغربية، والتي يستغلها أصحاب المصالح لانفraz قيادات سينة فاسدة يسهل استغلالها وتوجيهها والضغط عليها؛ لتزييف إرادة شعوبهم وأعمهم، على ما نرى من حال الدول الغربية في عالم اليوم.

ومن أهم وسائل هذه الغوغائية وتزييف الإرادة الشعبية هو اعتبار دفع الضريبة المقياس الأساس لتقرير حق التصويت؛ بحيث أصبح القرار السياسي في طوم آليات أصحاب المصالح الخاصة الإعلامية بيد هؤلاء الساسة الفاسدين وأصحاب المصالح الخاصة، من خلال أغلبية عديدة في كثير من البلاد، من المراهقين وصغار السن؛ الذين لا يعون من شؤون الحياة والمجتمع إلا شهواتهم المفتحة والمتضجرة، دون قدرة على إدراك الأبعاد الروحية والاجتماعية المختلفة لهذه الممارسات، ولآثارها البعيدة المدى على المجتمع؛ ليكونوا وسيلة تجار متع الرذيلة والمصالح الخاصة؛ لإشاعة المفاسد الحيوانية، وما يؤدي ذلك إليه من التفكك الاجتماعي وإهدار القيم والأخلاق في المجتمع.

وإذا كان هذا مقبولاً في المجتمع للمادي الحيواني «اللاإرادي» الذي تنصرف فيه الأغلبية إلى المصالح المادية الخاصة المحلية الضيقة، فإن ذلك غير مقبول ولا معقول في المجتمع الإسلامي الروحي الأخلاقي.

ولذلك فإن طبيعة المتطورة الإنسانية الحضارية الإسلامية يتوجب فيها أن تحدد السن المناسب للتصويت، والمشاركة في صنع قرار الشأن السياسي العام، على أساس وعي الفرد بضرورة تحقيق المصالح بالوسائل السليمة المشروعة، وأن يراعى في ذلك مختلف جوانب الحياة الاجتماعية الأخلاقية الإسلامية، في معنى المجتمع، ومعنى الأسرة، وحماية أخلاقية الأسرة والطفولة، وحماية حقوق المرأة والطفل، ومنع المفاسد والتعديت التي تشيع العواش والمظالم، وتفسد الأخلاق، وتهدم الأسرة، وتضعف الأواصر، وتهدم أسس المجتمع.

وحتى لا يطغى ضعف الوعي وتسلط شهوات، وانحراف الإعلام وسيطرة المصالح المادية الضيقة في ظل الحياة الحديثة ومتطلبات إعداد الكوادر؛ بحيث يظل حل الناشئة على مقاعد الدراسة والتدريب حتى يجاوز الواحد منهم العشرين عاماً دون أن يدخل سوق العمل، ودون أن يتمكن من الزواج وإدراك مسؤولياته الاجتماعية والأخلاقية، وأهمية حماية الأطراف في الأسرة والمجتمع؛ لذلك فإن البالغة في خفض سن التصويت السياسي بحيث تعلق الأصوات اليوم، بعد خفضه من الواحد وعشرين عاماً إلى سن الثامنة عشرة، بل والسادسة عشرة فإن ذلك بالتأكيد لا يصب في مصلحة خدمة مصالح المجتمع العامة بقدر ما يصب في مصلحة من يستغلون اخضرار عود المراهق والناش؛ لإنساده واستغلاله بإشاعة العواش، وترويج التجارات المدمرة، وفي اختيار القيادات السيئة وغير المؤهلة، واتخاذ القرارات السياسية الضارة باسم الجماهير الغفصة العود، عذبة الدراية والخبرة، بما يخدم، دون وعي منهم، أصحاب المصالح الخاصة، وتجار الرافث والحروب، ومظالم الشعوب.

إن طبيعة المجتمع المسلم، وطبيعة غاياته، تحتم أن تتم رعاية الناشئ والمراهق مادياً ومعنوياً حتى ينضج ويصبح قادراً على إدراك مسؤولياته الاجتماعية، وإدراك طبيعة

مشوار الصحوة والإصلاح والبناء والإعمار الفعّال، وكيف يتحقق القضاء على متلازمة الاستبداد والفساد في فكر الأمة وتاريخها.

والجواب بناء على ما سبق، وعما هو ظاهر من حال أبناء الأمة، ومن تدهور بنائهم الفكري، وتشوه بنائهم النفسي والوجداني، يكون بالبدء بالعمل أولاً من قِبَل المفكرين والتربويين على رسم خارطة طريق النهضة والإصلاح وذلك بتجلية الرؤية الإسلامية الكونية الحضارية، وإعادة بنائها في مخيلة أبناء الأمة وضميرها، حتى تكون مستمدة من القرآن الكريم وما فضّله، وعبر عنه، وكشف عنه الغطاء، من أمر فطرة الإنسان في استخلافه في الأرض، ونفخ الروح في حيوانيته الطينية، والوسائل التي وهبها الله له من العقل والعلم، وما كلفه من أمانة الإرادة والحيار، وما سخر له من الطاقات والإمكانات للبناء والإعمار؛ ليحقق الإنسان ذاته وفطرته الحسنة، بكل ما سُبِّحَ له، إلى أن يرحل إلى الأرض وما عليها، ومَن عليها؛ لأن الرؤية غرائبية إنما هي في الحقيقة وصف ونجسيم لمعى الإنسان وإدراكه لحقيقة فطرته، ومعنى طاقاته وقدراته، والغاية من وجوده، وطبيعة دوره في هبة هذه الحياة.

وهذه الرؤية الكلية القرآنية ليست بأي حال من الأحوال تكليفاً أو تكليفاً أو أعباء بما ليس طبعاً أو فطرة خيرة في الإنسان وسنن الكون، أي إن الرؤية الإسلامية للإنسان والكون والحياة هي تحقيق للمذات في "عشرة الأرواح" كما هي طلب "الشهادة في الجهاد"، وهي بذلك ترشيحاً للحياة، وجلباً للسعادة في الدارين.

ويستتبع استعادة الرؤية الإسلامية وتجليتها وتخليصها مما أصابها من تشويه، إصلاح مناهج الفكر وأساليب التربية وتنقية الثقافة.

وهذه البداية في إرساء قواعد الرؤية والتربية والإصلاح العقدي والفكري العلمي والتربوي المؤسسي

منظومته الاجتماعية والسياسية والحضارية الأخلاقية البناءة الاستغلالية السامية، وهذا في تصوري لا يمكن في جُل المجتمعات المعاصرة إلا لمن كان في العشرينات من عمر الشاب أو الشابة؛ الأمر الذي يجعل من الخامسة والعشرين بشكل عام هو الحد الأدنى الأنسب في طبيعة منظومة الحضارة الإسلامية وغاياتها؛ كي يكون الواحد منهم مؤهلاً للتصويت في الشأن العام، ما لم يثبت علمياً في ضوء معطيات المنظومة الإسلامية وغاياتها غير ذلك، وذلك للترجيح بأنه في هذه السن -إن لم يكن المرء قد تزوج وكَوَّن أسرة- يكون قد نزل إلى سوق العمل والمسؤولية، وتقدير مختلف الأبعاد الإنسانية والاجتماعية والسياسية للحياة الإسلامية ومسؤولياتها ومتطلباتها، وإدراك ما يترتب على تصرفات الفرد في المجتمع من آثار، ويجب ألا يأتي تحديد سن التصويت والاقتراع في النظام السياسي الإسلامي، لخطورته وخطورة آثاره، مجرد تقليد للنظم السياسية في المنظومات المادية الحضارية الأخرى، فطبيعة تلك المنظومات غير طبيعة المنظومة الإسلامية، ومسؤولياتها وإمكانياتها غير طبيعة تلك المنظومات ومسؤولياتها؛ ولذلك يجب أن يكون تحديد السن موضع دراسة وبحث وتقييم جاد في المجتمع المسلم؛ للتأكد من أن القرار يؤدي إلى التأكد من الحصول على المشاركة الناضجة الواعية الرشيدة في صنع القرار السياسي والاجتماعي الإسلامي، بما يخدم الأمة والجماعة والأسرة والفرد، داخلياً وخارجياً، من منظور العدل والترحام والتكافل بين أبناء الأمة خاصة، وأبناء الإنسانية عامة؛ فلا يسمح بالاعتداء على كرامة أي إنسان أو على حقوق الضعفاء، أو أي أحد سواهم من بني الإنسان، كما لا يسمح لمحاكاة غوغائية، أو تديرات منحرفة أن تضلل الأمة لتهدم في غفلة من الأمة قواعد الأسس والأواصر الاجتماعية الأخلاقية للمجتمع.

والسؤال هو من أين تبدأ الأمة هذا المشوار الإصلاحية، ومن أين يبدأ رجال الإصلاح الإسلامي،



ولن تستطيع أن ترشد جهودها في بناء كوادرها، لأن الاعتماد على مؤسسات الأنظمة المستبدة الفاسدة الرسمية وغير الرسمية لتحقيق الإصلاح، ولتغيير أنظمتها المستبدة الفاسدة، لا يجدي؛ لأن المؤسسات في كل نظام تسعى بطبيعتها إلى تثبيت الوضع القائم، وليس إلى تغييره، وإن أي تغيير تحدثه هذه المؤسسات إنما هو لتثبيت النظام والوضع القائم، وليس لتغييره، ولذلك فإن المفكرين والتربويين والإصلاحيين والآباء والأمهات هم وحدهم الفئات القادرة على البدء بتحريك مفتاح تشغيل عجلة التغيير في المجتمع، وترشيد حركة مسيرة الأمة، وإعادة بناء رؤيتها ومناهج فكرها وتربية أبنائها، وتنقية ثقافتها، وبالتالي إعادة بناء مؤسساتها ونوعية حياتها سليماً، ومن داخلها قبل خارجها، وذلك من خلال تغيير نوعية كوادر الأنظمة ومحتوى مؤسساتها؛ لتحقيق أهداف الأمة، واستنهاض هماتها، وتنمية طاقاتها، واستعادة دورها الحضاري الخير البناء.

فمن إصلاح الرؤية والفكر، وتحرير الوجدان، وتنقية الثقافة، وإصلاح الخطاب الإسلامي التربوي والدعوي إلى جمهور الأمة يكون البدء، وبصالح الرؤية وسلامة الفكر ونقاء الثقافة وطاقة الوجدان، وأبجائية الخطاب تنطلق المسيرة، وتصلح الحياة، وتحقق غايات الأمة في العدل والإخاء والمساواة والتكافل ودعوة المحبة والبذل والافتقار والخير والسلام، وفي توفير سبل الرخاء، وفي التعاون على البناء والإبداع والإعمار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المدعوم من أبناء الأمة بالتطوع والتبرعات والأوقاف والميزات، هي مهمة المفكرين والتربويين، وهي أيضاً مهمة فئات الإصلاحيين كافة؛ الذين عليهم دعم حركة الإصلاح العقدي الفكري التربوي، وإيصاله إلى جمهور الأمة؛ بدءاً من الأسرة، والآباء والأمهات؛ الذين هم بنظرهم وحرصهم على مصالح أبنائهم، بمنزلة حجر الأساس في مبادرة التغيير والإصلاح، ومروراً بالمدرسة والمعلم وأئمة المساجد وخطبائها، الذين يجب أن يكونوا ليس فقط واعظين ولكن مرشدين تربويين للآباء في كيفية تربية أبنائهم وتحويل القيمة الإسلامية سلوكاً أخلاقياً اجتماعياً في حياة الناشئة. ومن ذلك أيضاً وسائل الإعلام والتعليم والاتصال كافة؛ لتصل الرسالة إلى جمهور الأمة بجميع فئاته وطبقاته، وتقيم قاعدة مكنية لدفع عجلة الإصلاح والتغيير المؤسساتي الشامل المتكامل في مختلف مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمعمارية.

لأن إذا أدرك الناس وجوه التشويع والتقصير، وأدركوا سبل الإصلاح، وأدركوا البدائل والإساليب الحقيقية وممارستها، وتشبعت بها رؤى الآباء والأمهات والمعلمين والإعلاميين، وبالتالي كوادر الأمة وعقولهم ووجدانهم، فإن التغيير والإصلاح وترشيد المسيرة يصبح أمراً لازماً ونتيجة حتمية ولا يغيّر الله ما قوم حتى يغيثوا ما بأنفسهم؛ (ومن شب على شيء شاب عليه)، وكما نكونوا بول عليكم).

دون جهد المفكرين والتربويين والإصلاحيين وفطرة الآباء والأمهات لن تعرف الأمة وجمالياتها وطريقها،

# أضواء على المنهجية البديلة للعلمانية لصالح كسب رهان المعرفة الوفية

محمود النواوي / جامعي، تونس

## موضوع البحث :

خاصة عرفتها المجتمعات الغربية متمثلة في الاختلافات  
والفصراوات بين الكنييسة والعلماء والمفكرين ابتداء من  
القرون الوسطى في أوروبا (Bullock 1977 : 564).

تتميز ظاهرة العلمانية في معناها السياسي  
والاجتماعي في المجتمعات الغربية وغيرها إلى انتقادات  
العديد من المفكرين وفي طليعتهم عالم الاجتماع  
الألماني الشهير ماكس فيبر. أما عالم الاجتماع الأمريكي  
بيرترجر Berger Peter فيعتقد أن الإنسان يحتاج  
إلى المقدس ليستطيع إعطاء معنى للعالم، لأن فقدان  
ذلك يمثل خطرا على حاجتنا إلى تصوراتنا للعالم  
وللكون. (Marshall, Scott 2009 : 676).

## الزمالة بين الدين والعلم في الإسلام :

وفي مقابل الإصرار على الفصل بين الدين والعلم في  
الثقافة الغربية المعاصرة، يعتبر طلب المعرفة/ العلم قيمة  
ثقافية مقدسة في الإسلام. فامة الإسلام هي أمة الكتاب  
(القرآن الكريم) الذي تبدأ أول آية من أول سورة فيه  
بخطاب الأمر للرسول محمد ﷺ مخاطبا له : «اقرأ

تثار اليوم في الساحة السياسية التونسية بعد الثورة  
مسألة العلمانية. ونود التركيز في هذه المقالة على جانب  
آخر لا يكاد يذكر في الجدال الدائر حول الموضوع. نطرح  
هنا مفهوم العلمانية في علاقته بالبحث العلمي والنتاج  
المعرفة. فتعريف العلمانية يطرح عدة إشكاليات كما  
يبين المفكر العربي الراحل عبد الوهاب المسيري [المسيري  
2006 : 52-64]. وأكثر التعاريف شيوعا للعلمانية  
هو فصل الدين عن الدولة. وهو ترجمة للعبارة  
الإنكليزية Separation of church and state. وذلك هو المعنى السياسي للعلمانية في المجتمعات  
الغربية المعاصرة.

لكن مفهوم العلمانية في تلك المجتمعات لم  
يقتصر على الجانب السياسي فقط بل شمل ويشمل  
أيضا مجال المعرفة والعلم. ففي كل الأنشطة العلمية  
والمعرفية تبث الباحثون والعلماء الغربيون المعاصرون  
فصل الدين بالكامل في هذا الميدان. فمفهوم العلمانية  
بمعانيه المختلفة هو مفهوم غربي جاء نتيجة لظروف

فريضة على كل مسلم ومسلمة» و «أطلبوا العلم ولو في الصين». إنها ثقافة تمنح التميّز للعلماء «لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». إنها ثقافة تلحّ على العلماء والمفكرين على حد سواء أن لا يعزلهم علمهم/ معرفتهم عن التطلع والرغبة الجامحة إلى التعرف والقرب الخشوع من الحقيقة الكبرى المتعالية [إنما يخشى الله من عباده العلماء] التي قال عنها فيكتور هيفو: الحقيقة الكبرى/ الله تشبه الشمس. فهي تضيء كل شيء لكننا لانستطيع النظر إليها.

### العقل المسلم الجامع بين النقل والعقل

وبناء على الزمالة بين الدين الإسلامي والعلم كما رأينا، فإن العلماء والمفكرين والفقهاء المسلمين استعملوا العقل والنقل في تشييد معارفهم وعلمهم في التراث الفكري والعلمي الإسلامي. وليست مسيرة العلامة ابن خلدون المعرفية استثناء لهذا التوجه في الثقافة العربية الإسلامية عامة لما قبل سقوط المجتمعات العربية والإسلامية تحت هيمنة الاحتلال الغربي المعاصر. نود أن نطرح في الصفحات التالية مدى مشروعيتها تبني منهجية الجمع بين العقل والنقل [الزمالة بين الدين والعلم] في العديد من ميادين البحث العلمي في الثقافة الإسلامية. وتبدأ بإلقاء الضوء على فكر صاحب المقدمة.

فواضح من معالم السيرة الذاتية المختصرة لابن خلدون ومن المؤلفات التي كتبت عنه ومن مواصفات العقل المسلم بأن تعليم ابن خلدون وخلفيته المعرفية والمجتمعات التي درسها كانت كلها إسلامية الطبيعة (الشكعة، 1992). فمن ناحية، كان لابن خلدون مستوى عال وواسع من فروع المعرفة لعلوم إسلامية وتخصصات متنوعة تشمل الثقافتين The Two Cultures في عصره كما يتبين ذلك في الفصل السادس من المقدمة. ومن ناحية أخرى، كان لصاحب المقدمة تجربة ومعرفة مباشرة حول العديد من المجتمعات العربية الإسلامية

باسم ربك». وهناك مشروعية معرفية/ إبيستيمولوجية للتساؤل: لماذا لم تخاطب أول آية من القرآن الرسول بمضامين خطابية أخرى مثل: تاجر باسم ربك أو فلح باسم ربك. ومن ثم، هل كان الخطاب للرسول [اقرأ باسم ربك] صدقة أو مقصوداً؟ يفيد التأويل العقلي والواقعي أن مخاطبة الرسول في أول لقاءه مع نزول الوحي بآية [اقرأ باسم ربك] أمر مقصود للغاية وليس اعتباطياً، للأسباب التالية:

1 - العلم/ المعرفة ميزة الجنس البشري.

2 - هناك ارتباط حتمي بين تقدم الإنسان وكسبه وهان العلم/ المعرفة.

3 - نظراً لأهمية العلم/ المعرفة لمسيرة البشرايد من ذكرها، قبل أي شيء آخر، في أول لقاء بين الوحي الإلهي والرسول العربي

إذ يؤكد علم النفس أن انطباعات الناس عن بعضهم البعض في اللقاءات الأولى تبقى حاضرة في الذاكرة لزمناً أطول من غيرها من انطباعات الذاكرة. وبعبارة أخرى، فيجب أن تكون آية [اقرأ باسم ربك] أول كلام يسمعه الرسول من الوحي في أول لقاء حتى يحظى بالمكانة الأولى في وصيد ذاكرته فيبقى حياً في ذاكرة النبي محمد ومن ثم في ذاكرة وعي المسلمين عبر العصور. فآية [اقرأ باسم ربك] وغيرها كثيرة جداً في سور القرآن القصيرة والمتوسطة والطويلة، تؤسس لثقافة حب المعرفة والعلم. وهكذا، يجوز القول بأن الدعوة إلى الدين وإلى العلم تمت في نفس الوقت في رسالة الإسلام. وعليه، فالناداة بفصل الدين عن العلم، كما يطالب بذلك العلمانيون في الغرب وعندنا في تونس اليوم، تمثل اتجاهًا مآكسا لطبيعة العلاقة بين الدين الإسلامي والعلم. إن ثقافة حضارة الدين الإسلامي تدعو المسلم للسعي إلى تحصيل المعرفة/ العلم كامل حياته «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» و«طلب العلم

فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء" (مصدر سابق: 31).

إن تجلّي المعالم الإسلامية في تفكير ابن خلدون في منظور الجمع بين النقل والعقل هو مجرد مثال للنسق الفكري الذي تبناه العلماء والمفكرون والفقهاء المسلمون قبل صاحب المقدمة وبعده حتى مجيء الهيئة الاستعمارية الغربية المعاصرة إلى العالمين العربي والإسلامي والتي أثرت في النخب والمتعلمين في المدارس والجامعات الغربية أو المتأثرة بروح ومنهجية التعليم الغربي الفاصل بين العلم والدين، الأمر الذي أدى إلى تكدير صفو العلاقة بين المعرفة العقلية والمعرفة العقلية عند هؤلاء.

يشهد ملف المفكرين والعلماء الأوائل من كل التخصصات (التفانيات) في الحضارة العربية الإسلامية بأن هؤلاء يفهمون بأجملهاهم الفكرية والعلمية، من جهة، على أساس الجمع والتعاون بين المعرفة الآتية من القرآن والسنة (المعرفة العقلية) والمعرفة البشرية المكتسبة بواسطة استعمال العقل البشري (المعرفة العقلية)، من جهة ثانية، فالمحتوى الفكري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في المقدمة ليس استثناء لتوجه العقل المسلم نحو الجمع بين العقل والنقل (137-124، 80-11، Robert، 2002). وهذا يعني أن ابن خلدون قد بنى بقوة منظور النقل والعقل في تأليفه لكتاب العرب بما فيه المقدمة.

فهذا العقل المسلم الشديد النزعة إلى حب الاطلاع والقوي الدوافع للتعلم من عالمي العقل والنقل ينبغي أن يساعد على تفسير الإنجازات العظيمة في العديد من ميادين المعرفة التي حققتها الحضارة العربية الإسلامية قبل القرون الوسطى. إن العقل الخلدوني المفكر الذي نجده في المقدمة هو مثال متقن على مدى القدرة الفكرية الهائلة التي يتمتع

والقبائل والعشائر التي درسها وكتب عنها بعقله انطلاقاً من منظور علم العمران البشري الجديد. ويعبارة أخرى، فمعرفة النظرية والميدانية كانت متأثرة جداً بالإسلام. ومن ثم فالعقل المفكر لصاحب المقدمة هو بالضرورة عقل مسلم كنتيجة لكل من الثقافة الإسلامية العالة، من جهة، وثقافة الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية الإسلامية، من جهة أخرى. فوصف العالم جيب Gibb لابن خلدون لا يترك مجالاً للشك حول الهوية المسلمة لصاحب المقدمة كمفكر عظيم ولم يكن ابن خلدون مسلماً فقط، ولكن، كما يتجلى ذلك في كل صفحة تقريباً من المقدمة، وهو قاض مسلم ومفكر ينتسب إلى المذهب المالكي المحافظ. فبالنسبة له، لقد مثل الدين أهم شيء في الحياة، إن الشريعة هي الطريقة الحقيقية الهادية إلى سواء السبيل (171 : 1962، Shaw and Polk). ومن جهته، يؤكد المؤلف مصطفى الشكعة بأن نظرية العمران عند ابن خلدون هي إسلامية الطبيعة من البداية إلى النهاية (الشكعة، 1992 : 100-130). ويشي ابن خلدون نفسه إلى أصالة فكرة الأب/الشيخ/المعلم عندما ينفي التأثير الأعجمي في صياغة تعلمه الجديد: علم العمران البشري هوأت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى يتبنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة مويديان (ابن خلدون، 1993 : 30).

ويرر ابن خلدون بشقافية طبيعة العقل المسلم العالم الذي لا يستند فقط على العقل والنقل في إرساء أسس المعرفة، وإنما هو يؤمن أيضاً بالتدخل الإلهي في الهداية إلى اكتشاف علمه الجديد "وتحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن

الثقافة الإسلامية. إن كتابه " درء تعارض العقل والنقل  
" (الجلد، شاعين، 1988) (عقيلي، 1994) خير مثال  
على ذلك.

### ثقافتا العقلين : المسلم والغربي :

يساعد المنظور السوسيولوجي على فهم الفروق بين  
هذين العقلين بالنسبة لكسب المعرفة وإنشائها. فمن  
جهة، إن العقل المسلم العالم الجامع بين النقل والعقل  
هو نتيجة للثقافة الإسلامية التي لا ترى تناقضا بين  
المعرفتين : المعرفة العقلية والمعرفة العقلية، بل هي ثقافة  
تؤكد على التناسق والتكامل بينهما. ومن جهة أخرى،  
فقد عرف العقل الغربي العالم تحمرا كامحا من تأثير  
الفكر اللاهوتي المسيحي منذ عصر النهضة. فالتفكير  
العقلاني والقيام بالتجارب الميدانية وجمع البيانات  
الموضوعية أصبحت الأرضية الرئيسية أو الوحيدة  
لتأسيس المعرفة الغربية المعاصرة في الثقافتين : ثقافة  
العلوم الإنسانية والاجتماعية وثقافة العلوم الصحيحة.  
يرى الأستاذ محمد عبد الجباري أن الفرق بين العقلين  
يرتبط بوجهة الأولوية التي يعطيها كل عقل إلى الأشياء  
الثالثية : الإنسان والطبيعة والله. فمن ناحية، يعطي  
العقل الإغريقي الأوروبي أهمية أكبر إلى العنصرين  
الأوليين : الإنسان والطبيعة. ومن ناحية ثانية، يحتل  
الله والإنسان الأولوية في العقل المسلم. وبكل تأكيد  
يساعد ما سبق ذكره على تفسير عدم استعداد العقل  
الإغريقي الأوروبي واستعداد العقل المسلم في المقابل  
على تبني منظور الجمع بين معرفتي النقل والعقل  
(الجباري، 1988 : 27-31).

يلخص الجباري طبيعة تعامل الثقافتين مع العقل :  
" هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن  
يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها : الله. وهناك في  
الثقافة اليونانية-الأوروبية يتحذ العقل من الله وسيلة  
لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها. هذا

بها العقل المسلم الجامع بين معرفتي النقل والعقل. وهذا  
ما جعلنا نعتبر هذا النوع من العقل الخط الفاصل بين ما  
نسميه "علم الاجتماع الخلدوني الشرقي" وعلم الاجتماع  
الغربي المعاصر (35-319 : 1990، Dhaouadi). فمن  
جهة، إن العقل الخلدوني العقل يتنظر أن يلقي  
ترحيبا، مثلا، من طرف عالم الاجتماع الشهير إيمانويل  
والرستين Immanuel Wallerstein لمناداة الفكر الخلدوني  
بالوحدة الأيستيمولوجية للثقافتين The Two Cultures  
في فصول مقدمته (الذواوي، 2005 : 63-33). لكن  
نظرا للتكوين التعليمي والفكري الحديث لوالرستين،  
فإنه من الصعب جدا عليه أن يقبل بسهولة صديق رصيد  
معرفة الوحي الذي يتبناه ابن خلدون كجزء من معرفة  
العقل المسلم الذي يجمع بين النقل والعقل. إذ أن قبول  
والرستين لذلك يتناقض مع عرف أخلاقيات ethics العلم  
الحديث الذي يلتزم به العقل الغربي المعاصر في اكتساب  
المعرفة وإنتاجها. فمن وجهة النظر الأيستيمولوجية  
الإسلامية، ليس هناك مجال للتوتر والصراع بين قطبي  
النقل والعقل في التفكير الإسلامي. إذ أن أصل التفكير  
العقلية والنقلية هو أصل واحد، ألا وهو الله. لا يمكن  
الإشارة إلى آيتين في القرآن الكريم تؤكدان معنى الأصل  
الواحد لكل ظواهر الكون صغيرها وكبيرها. فمن ناحية،  
يعلن النص القرآني عن حقيقة وجود إله واحد "...  
وما كان معه من إله إذا نذهب كل إله بما خلق ولعلنا  
بعضهم على بعض" (سورة المؤمنون : 90). ومن ناحية  
ثانية، "يشير القرآن بوضوح بأن الله الواحد الأحد هو  
الخالق لكل شيء" "وخلق كل شيء فقدره تقديرا" (سورة  
الفرقان : 1).

ومن ثم، يمكن اعتبار بكل مشروعية العقل المسلم  
المكان الذي تلقي فيه معرفة الوحي / النقل، من جهة،  
ونظيرتها العقلية، من جهة أخرى. إن الفقيه/العالم  
الشهير أحمد ابن تيمية (1263-1328) هو أكثر العلماء  
المسلمين دفاعا عن مشروعية الجمع بين العقل والنقل في

إن لم يستغن عنه بالمرة، أو لم يوحد بينهما" (المصدر السابق : 29).

وفي ضوء معرفة تلك الفروق الثقافية بين العقليين المسلم والغربي إزاء كسب المعرفة وإنشائها، فإنه يصبح من السهل فهم مدى إعجاب الغربيين بالجانب العقلاني في تفكير ابن خلدون، من جهة، وانتقادهم له، من جهة أخرى، بسبب استعماله وإشارته لأهمية الجانب النقلي في المعرفة البشرية (57-241 : Lacoste, 1998, 66-67 : Schmit, 1999).

إن وجود هذين العقليين في عالمي كسب المعرفة وإنشائها يخلق إشكالا لا ينبغي إهمال التوقف عنده والتأمل فيه. فمن ناحية، ينظر العقل الغربي العلماني الحديث بكثير من الرهب والتكرار وحتى العداء إلى المعرفة المتأثرة بالتصورات والرؤى الدينية. ومن ناحية أخرى، يجد العقل المسلم سندا كبيرا للمعرفة المكتسبة عن طريق العقل في نصوص النقل المقدسة : القرآن والحديث الصحيح. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأمر يزداد إشكالية عندما نرى أن كلا من العقليين قد ساهما في تقدم المعرفة في العديد من المجالات والتخصصات الإنسانية. ونظرا إلى أن العقل الغربي الحديث هو العقل المهيمن في صناعة المعرفة المعاصرة، فإنه من المناسب هنا مناقشة مدى مشروعية العقل المسلم الجامع بين النقل والعقل لكي يعتد بنفسه أو ربما يناقش العقل الغربي العلماني في ميداني كسب المعرفة وإنشائها.

### محدودية صدقية المعرفة البشرية :

إن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعامة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أخرى، فإنها معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطأ والصواب. فهي معرفة مزدوجة

الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسما وروحا. فكما أن هذين العنصرين جعلنا من كينونة الإنسان مسرحا للجدلية والتوتر والصراعات والحركة داخل ذات الإنسان فإن ملمحي الخطأ والصواب للمعرفة البشرية جعلنا أيضا من هذه الأخيرة ظاهرة دائية الحركية والاجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية، أي أنها معرفة تظل دائما مزيجاً من الشك واليقين.

إن امتياز الإنسان بالتفكير عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون وكما تؤكد العلوم المعرفية Cognitive Sciences الحديثة، هو في نظرنا العامل الرئيسي الحاسم والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية، من جهة، والمعرفة البشرية المتعقّلة، من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظواهرات قصد فهمها ينطوي دائما على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميز الكائن البشري عن سائر الكائنات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة الصدقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية. إن مقدرة الإنسان على التمثل والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة/الخطأ) للمعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذن سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المركزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى صدقيتها وقيمتها إلا بشي من التحفظ على الأقل. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين، تجعل إمكانية الصواب والخطأ واقعا دائما الاحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق صدقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.

إن المفكرين والفلاسفة والعلماء كانوا ولا يزالون

واعين على مر العصور بطبيعة إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة الإنسانية، وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان. ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، ببنّي قواعد جديدة لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ صدقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج إلى «مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبّت يقضيان بصاحبهما إلى الحق». وكذلك «يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأصناف في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاظر من ذلك» (ابن خلدون 1993: 28، 8).

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالاعتدال وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها. «فإن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمييز والنظر حتى تبين صدقه من كذبه» (مصدر سابق: 28). ويخلص ابن خلدون إلى قانونه المعروف بقانون المطابقة الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، «وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»، «وحيث يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً (تحقق قانون المطابقة) وإلا زيفه واستغنى عنه» (مصدر سابق: 28)، «إذا قلنا ذلك كان ذلك قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» (مصدر سابق: 29).

ومما لا ريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتي أو الغزالي، والناداة ببنّي الوضعية والإمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات

تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق)، من ناحية، وإلى التقليل من جانب الزلل (الكذب)، من ناحية أخرى، في إشكالية الصحة والخطأ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كلياً على جوانب الكذب (الخطأ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصادقية في المعرفة التاريخية.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن صدقية المعرفة الحديثة المتأثرة التأثير الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والإمبيريقية. فلقد صححت المعرفة العلمانية الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظواهر الكون في عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تتأصل، جملة وتفصيلاً، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطأ واللاإل في معارفنا الإنسانية، فذلك غير ممكن للإنسان كمنهج للمعرفة يعقله العلماني البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم:

1- تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون في الطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

2 - محدودة مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها ببعضها بعض.

3 - عوامل التحيز التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحمراً كاملاً بخاصة في محاولته دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعى عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber، وعددًا متزايدًا من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى الإقرار بأنه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل

إن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لبني الإنسان، فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك) ويقين، خطأ وصواب... هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي يميز به عن سائر الكائنات. فموقف البين بين هو موقف متقلب. والتذبذب هو، من جهة، مريض للقلق والتوتر والتأزم والتعزق، ولكنه، من جهة أخرى، حافز على الحركة والإجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الانشطار التي تفرضها إشكالية الخطأ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقاً شغوفاً دوماً بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الأفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة قدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان : طبيعة معرفية مزدوجة من الخطأ والصواب والشك واليقين. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضاعة مدى الدهر.

### مشروعية تأسيس علم الاجتماع الإسلامي :

تتمثل الخاصية الرئيسية لعلم الاجتماع الإسلامي وعلم الأنثروبولوجيا الإسلامية في كونهما يعتمدان في تأسيس معرفتهما حول الفرد والمجتمع على مصدرين أساسيين يصطلح عليهما في الحضارة العربية الإسلامية بمفردتي العقل والنقل، كما رأينا. فمن جهة، تنادي الرؤية الإسلامية بشدة باستعمال العقل لفهم وتفسير ظواهر الكون والمجتمع صغيرها وكبيرها، وهذا ما يتجلى بكل وضوح وشفافية في الآيات القرآنية المتعددة الداعية إلى التدبر في ظواهر الكون والمجتمعات والحضارات البشرية. أي أن الرؤية الإسلامية تنظر إلى العقل البشري على أنه وسيلة رئيسية لكسب رهان المعرفة حول ظواهر الكون الطبيعية والبشرية. ومن جهة ثانية، يتمثل المصدر الثاني للمعرفة الإسلامية حول ظواهر الكون والمجتمع في ما ورد في القرآن والسنة (أحاديث الرسول وسلوكه)

التحيز قهراً كاملاً في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل ضعف المناعة ضد فيروس التحيز، الذي يشكو منه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة صدقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ أن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطأ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه الأخيرة تبقى إذن معرفة نسبية دائماً رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تماماً مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية (... وما أوتيت من العلم إلا قليلاً) إيجازاً بليغاً (الإسراء : 85).

وما تقدم بخصوص صفات الخطأ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم شرعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية والقول الفصل بـ **صواب بالهيم** إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي عكس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلباً ملحاً يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده، لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل تبرم أو عجز العلم الوضعي التجريبي الحديث عن معالجة المسائل الأخلاقية الاجتماعية القيمة، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، فتدخل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي التقليدي الطبيعية اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة الإنسانية، وهو ما يتناهى العقل المسلم العالم بصوت عال بجمعه بين معرفتي العقل والنقل.



كفرع معرفي ذي صدقية في فهم وتفسير شؤون الأفراد والمجتمعات البشرية. ونظرا لصيق الفضاء في هذه المقالة، فإننا نقصر على ذكر ومناقشة ثلاثة معالم ذات علاقة بملء مشروعية إنشاء علم الاجتماع الإسلامي.

أولا: لا يجوز على المستوى النظري إقصاء الإسلام من إمكانية إنشاء علم الاجتماع الإسلامي. إذ أن للعقيدة الإسلامية بكل تأكيد رؤية شاملة وتفصيلية حول الإنسان وسلوكاته، من ناحية، وحول المجتمع كنسق اجتماعي متكامل، من ناحية ثانية. ومن ثم، فالإسلام مؤهل مثله مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لتأسيس علوم اجتماعية تتماشى مع رؤيته للفرد والمجتمع اللذين يعتبران الركيزتين الرئيسيتين لنبشأة علم العمران البشري الخلدوني أو علم الاجتماع المعاصر.

ثانيا: لقد شجح ابن خلدون في اكتشاف علمه الجديد (علم العمران البشري) وإرساء أسسه عبر الملاحظات الميدانية والمفاهيم والنظريات الجديدة التي توصل إليها من خلال حواشيه، لكونه المجتمعات العربية الإسلامية في المغرب العربي على الخصوص. لقد أجز ذلك التفكير الاجتماعي الرائد دون أن يفصل بين معرفته العقلية ومعرفته التقليدية في تحليله وفهمه وتفسيره لشؤون الأفراد والمجتمعات. وكفي التوقف عند مثال واحد يطبق فيه ابن خلدون بالكامل منهجية العقل المسلم الأصيل الذي يجمع بين تحليل وتفسير العقل البشري للظواهر، من جهة، وتفسير النقل (القرآن في هذه الحالة) من ناحية أخرى. فبتعبير العلوم الاجتماعية الحديثة، لقد وجد صاحب المقدمة علاقة ارتباط قوية correlation بين انتشار ظاهرة الترف في المجتمعات العربية الإسلامية وظهور عديد المشاكل المترتبة بحضارة الترف التي تقود في نهاية الأمر إلى انهيار تلك المجتمعات. فبعد قيامه بمشاهدة الآثار السلبية لثقافة الترف على الأفراد والمجتمعات وعصبيتهم (ربيع 1981) في مدن منطقة المغرب العربي والإفريقية في تحليلها بالنظور العقلي، يذهب ابن خلدون

حول تلك الظواهر. يطلق على المصدر الثاني للعلم/ المعرفة في الثقافة الإسلامية مصطلح النقل. ومن ثم فالمعرفة الإسلامية حول ظواهر الكون والمجتمع هي نوعان: معرفة عقلية ومعرفة نقلية. وهناك إجماع في التراث الفكري الإسلامي بأن هذين النوعين من المعرفة لا ينبغي أن يتعارضوا أو يتناقضا، وهذا ما نجده في فكر أبرز الفلاسفة والفقهاء والعلماء والمفكرين المسلمين أمثال الغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن سينا وابن خلدون. أي أنهم عملوا جميعا في مجالاتهم المعرفية والفكرية المختلفة وفقا لمبدأ انسجام التحليل العقلي مع الرصيد المعرفي التقليدي المستند على الوحي القرآني وعلى ما نجده في السنة النبوية. ومن ثم، فأسلمة المعرفة هي بالتأكيد النمط الشائع والأصيل في التراث الفكري الإسلامي حتى محيء الهيمنة الفكرية المعرفية الغربية في العصر الحديث إلى نخب العلماء والمفكرين والمتعلمين بالمجتمعات العربية والإسلامية. فكانت النتيجة واضحة في تأثر هؤلاء العلماء والمفكرين والمتعلمين تأثرا كبيرا في عهد الاستعمار الغربي لبلدانهم وبسبب بأخلاقيات ethics المنظور الغربي المعاصر الذي يطمح إلى القفل فقط في كسب رهان المعرفة. وبالتالي يرفض هذا المنظور المعرفة التقليدية بمفهومها الإسلامي.

وبالتوازي مع الهيمنة الغربية سياسيا واقتصاديا وعلميا وثقافيا منذ عصر النهضة تمت حولة هذا المنظور الغربي للعلم والمعرفة في أغلب مجتمعات العالم بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية. فمعظم علماء الاجتماع العرب، على سبيل المثال، يتبنون اليوم ذلك المنظور الغربي الذي يفصل بقوة بين المعرفة العقلية والمعرفة التقليدية. وهم بالتالي يعارضون فكرة أسلمة المعرفة أو تأسيس علم الاجتماع الإسلامي (خضر، 1993).

ويمكن للمرء أن يحاج بإطناب أغلبية علماء الاجتماع العرب في هذا الأمر لكي يشكك على الأقل في أسس نكرانهم لمشروعية قبول وجود علم الاجتماع الإسلامي

إلى المعرفة العقلية (القرآن) ليعزز بها صدقية ملاحظاته الميدانية وتحليلاته العقلية كعالم مسلم ومؤسس لعلم العمران البشري «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فنحن عليها القول، فلنزلناها تدمير» (سورة الإسراء : 16). (ابن خلدون 1993 : 103).

وهكذا يصدق القول بأن النشأة الأولى لعلم الاجتماع - كفرع/ كتخصص علمي مستقل وناضح - كانت نشأة إسلامية الطبيعة.

هناك إجماع قوي في الشرق والغرب أن ابن خلدون العلامة المسلم هو المؤسس الأول في تاريخ البشرية لجمعاء لفكر اجتماعي/سوسيولوجي (علم العمران البشري) عملاق قبل قرون من ميلاد أوغسطس كونت August Comte في فرنسا. يتحدث ابن خلدون نفسه عن الجدلور الإسلامية لعلمه الجديد «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى يتنا بأوعب بيان وأوضح جليل وبها، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة أرسطو». يؤكد المؤلف مصطفى الشكعة بأن نظرية العمران عند ابن خلدون هي إسلامية الطبيعة من البداية إلى النهاية (الشكعة 1993 : 100 - 130).

إن نشأة علم العمران الخلدوني انطلاقاً من مرجعية ثقافية إسلامية عربية يعطي مشروعية كبيرة للمناداة والعمل على أسلمة العلوم الاجتماعية في العالمين العربي والإسلامي كما يتمثل ذلك اليوم في المسيرة الثقافية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي على الخصوص (1982 al-Faruqi). وفي الواقع إنها لمقاربة تدعو إلى التعجب والدهشة أن ينكر الكثيرون من علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الشرق والغرب قدرة الفكر الإسلامي على إنشاء علم الاجتماع الإسلامي والحال، كما رأينا أن ميلاد علم العمران البشري/ علم الاجتماع كتخصص علمي مستقل بذاته تم أولاً وبالذات في أرض وثقافة

إسلامية من طرف العلامة المسلم عبد الرحمان ابن خلدون الذي اعتمد تفكيره العمراني الجديد على نور العقل وهداية النقل، كما أكدنا ذلك مراراً في مؤلفاتنا (الذواوي 2003، 2010).

ثالثاً : إن النجاح الباهر الذي حققه العقل الخلدوني - الجامع بين العقل والنقل - في ميلاد ووضع الحجر الأساس لعلم العمران/ علم الاجتماع الجديد يطرح أسئلة فيها الكثير من التحدي لمسلمات وقناعات العقل العلمي الغربي الحديث. فهذا الأخير يعتقد ويدهي أن كسب رهان العلم الحقيقي والمعرفة الأصيلة والصحيحة لا يمكن تحقيقهما إذا لم يقع الفصل الكامل بين الدين والعلم. لكن الشهرة العالمية لفكر ابن خلدون العمراني/ السوسيولوجي ذي الأرضية الإسلامية، كما نغده في مقدمته، يفند مسلمات واعتقاد العقل الغربي الحديث بالنسبة للعلاقة بين الدين والعلم. فهما ليسا بالضرورة دائماً في حالة تناقض وعداء كما هو الأمر في الثقافة الغربية المعاصرة. وإنما هما قد يتعلمان بالتعاون والانتهاج لما عرفت ذلك الثقافة العربية والإسلامية عنه. أبرزاً علمائنا ومفكرينا ومنهم ابن خلدون. ومن ثم يتبيح فهم إدعاءات العقل الغربي المعاصر انطلاقاً من التجربة الغربية الصراعية الخاصة بين الكنيسة، من ناحية، والعلماء والمثقفين، من ناحية أخرى، كما أشرنا في مطلع هذا البحث. فليس من الموضوعية إذن تمميم هذه التجربة الغربية على تجارب ديانات وثقافات أخرى مع علمائها ومثقفها. فالعقل المسلم لصاحب المقدمة يطرح بالتأكيد تحدياً جوهرياً على إدعاءات العقل الغربي المعاصر، ومن ثم يفتح الباب عريضاً للعلماء والمفكرين في كل الثقافات للبحث عن أكثر من طريق ودرب من أجل إنشاء وإرساء علوم ومعارف صلبة العود والصدقية في ما يسميه العالم البريطاني سنو C.P.Snow بالثقافتين : The Two Cultures (Snow 1963)

### المراجع باللغة العربية

- ابن خلدون (1993) مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية
- الحابري، محمد عابد (1992) فكر ابن خلدون، العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد (1988) : تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- اخيليد، محمد السيد، شاهين، عبدالصبور (1988) - تقريب التراث : درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية 661 / 728 هـ، القاهرة، مركز الأهرام.
- حضر، أحمد ابراهيم (1993) علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، لندن، المنتدى الإسلامي
- الدواوي، محمود (2010) المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- الدواوي، محمود (2005) - انتهاء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية، عالم الفكر، العدد 14، المجلد 34، يوليو-سبتمبر.
- الدواوي، محمود (2003) أمراء، حديد، علي محمدي، عقل العمراني، خلدوني، تونس، مركز النشر الجامعي، 2003.
- ربيع، محمد محمود (1964) النظرية السياسية لابن خلدون دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي - النظرية، دار الهيئة للطباعة
- الشكعة، مصطفى (1992) الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرته، بيروت، الدار المصرية اللبنانية.
- المسيري، عبد الوهاب (2006) دراسات معرفية في الحداثة العربية، القاهرة، مكتبة دار الشروق الدولية
- عفيلى، إبراهيم (1994) : تكامل المنهج المعرفي عبد ابن تيمية، هيردن، مرجيبا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (B) (إسلامية المعرفة).

### المراجع باللغات الأجنبية

- Al-Faruqi, I R (1982) Islamization of Knowledge - General Principals and Workplan, Brentwood, Maryland (USA), International Institute of Islamic Thought.
- Bullock, A & Stallybrass, O. (Eds, 1977) The Fontana Dictionary of Modern Thought, London, Fontana/Collins.
- Dhaouadi, M. (1990) "Ibn Khaldun the founding father of Eastern sociology", International Sociology, vol.5, n°3

- Lacoste, Y. (1998) - Ibn Khaldoun naissance de l'histoire, passé du tiers monde La Découverte / Syros, Paris.
- Robert, Simon, Klara Pogatsa, tras. , (2002) Ibn Khaldoun, Budapest, HUN Akadémia Kiado.
- Schmit, N (1999) Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (Arabic translation) Baghdad, Dar Al Maamoun.
- Scott, J. & Marshall, G. (2009) Oxford Dictionary of Sociology, Oxford, Oxford University Press
- Shaw, Stanford, J. and Polk, William, eds (1962) Gabb H. A. Studies on the civilization of Islam, London, UK Routledge and Kegan Paul.
- Snow, C. P. (1963) the Two Cultures: And a Second Look, New York, Cambridge University Press.
- Toynbee, A. , (1956) The Study of History, London, UK, Oxford University Press.
- Wallerstein, I. , (1999) The End of the World as We Know It, Minneapolis, University



# العلمانيون العرب ومسألة الهوية

شكري درالي / باحث، تونس

## مقدمة:

ليس من همّ هذه الدراسة أن تبحث في معنى العلمانية، فهو معنى ملتبس ومثار جدل، وقد حسم الأمر فيه بين الدارسين على اختلاف. لكن ما يعنينا في هذا المستوى هو الوقوف عند تعامل العرب مع هذه المسألة، ولا سيما تعامل العلمانيين منهم معها، وانعكاس هذا التعامل على مسألة الهوية، ذلك أن مقولات العلمانيين العرب في قضايا الدين واللغة والسياسة وغيرها، أريكت - لدى الكثيرين - الانتماء المطنّن إلى الهوية العربية الإسلامية، وذلك منذ أن طرح رؤاد العلمانية العربية فكرة القومية القطرية سيلا إلى إقرار مبدأ المواطنة والمساواة بين مختلف المكونات العرقية والدينية والمذهبية، فصرنا نتحدث عن القومية التونسية والقومية المصرية والقومية الجزائرية... الخ، كما وقع الترويج للكتابات التي اعتمدت اللهجات المحلية فاعتبرت فتوحات في عالم الفكر والثقافة والأدب، وكان ذلك بتأثير من انتشار الفكر التنويري ومن بعده الحداثي خارج أوروبا المتطورة وما أحدثه من صدمات عدّة داخل البيئات الثقافية التي اخترقها.

لكنّ هذه الحالة لا تعني أنّ الفكر العربي الإسلامي في بداية لقائه بأوروبا ما بعد الثورة الصناعية والسياسية قد طرح على نفسه مسألة العلمانية سيلا للتقدم. لقد وقف هذا الفكر على الوجه الجليد لأوروبا وأجلى سماته اللاتينية السياسية والقوة العسكرية والتقنية. وقد عطن المصنفون العرب الأوائل بأنهم إزاء حقيقة جديدة مختلفة عمّا واجهوه من حركة دينية صليبية امتدت لقرون. لكنّ الطابع الاستعماري الذي اتسمت به أوروبا بسبب من تفوّقها التقني والعسكري عمق الوعي لدى كثير المصلحين أنّ المدينة الغربية عرجاء، ذلك أنّ التطور المادّي الكبير الذي عرفته وإزاه انهيار قيميّ أكبر عبرت عنه الحركة الاستعمارية واستعباد الشعوب ونهب خيراتها. لذلك نشأت التهفئة العربية الحديثة على تقضي مواطن التقدم في الحضارة الغربية وتطويرها في البيئة العربية الإسلامية بل ربّما عمل البعض على أن تسهم الثقافة العربية الإسلامية بالإضافة الروحية لعالم مافئ بنهار قيميّا كلّ يوم بسبب ما كرسه النظام العلماني من تمييز بين "الإنسان - المواطن" و"الإنسان - الروح" ومن ثمّ إعلاء "الإنسان - المواطن" المادّي وتمنّعه بكلّ الحقوق المادّية، وتهميش "الإنسان - الروح" وإلغائه

هي الثورة الحقيقية التي عرفتها أوروبا. فانهارت سلطة الكنيسة وأنظمتها التي تأسست على «الحق الإلهي» في السلطة وانهار من بعدها النظام الإقطاعي الذي أذل الإنسان وألقى به أعماق الدونية. فأوروبا انتقلت من النظام الديني للوجود إلى النظام العلماني فانتقلت من نمط القرون الوسطى إلى التقدم والحداثة<sup>(3)</sup>. بل إن جورج طرابيشي يرى أن المسيحية عرفت العلمانية لأنها لم ترتبط بالدولة إلا بعد ثلاثة قرون من ظهورها، أما في الإسلام فإن التداخل بين الديني والدنيوي حاصل منذ البداية. لذلك فالعلمانية عندنا لن ترى الثور إلا إذا تحول الإسلام من إسلام سياسي إلى إسلام روحي غاما كما حصل في المسيحية فالروحنة هي مدخل الإسلام الرئيس إلى الحداثة.

هكذا اختزل معنى العلمانية في المجال العربي الإسلامي إلى مسألة الفصل القاطع بين الدين والدنيا أو بمباراة أدق إلى إقصاء الدين عن دائرة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية ليكون شأن فرداً خاصاً لا يتجاوز دائرة الاعتقاد في وجود إله لا سلطان له على الأرض بل إنه سلب حتى حق توجيه القيم الأخلاقية بعد أن أصبح الإنسان «مقياساً لكل القيم». وبهذا تتحول العلمانية إلى شكل من الأشكال الأيديولوجية المشحون بالاستفزاز والتحدّي يُخرج المسألة من نطاق الآلية الفكرية الناجمة لتحقيق التقدم إلى ضرب من المناوشات اللفظية التي تنسى بأن العلمانية نشأت داخل الكنيسة لما نادى مارتن لوتر (ت1546) وجون كالفان (ت1564) بـ «الكهوت المعلمن»، كما تنسى المارق الأخلاقي الذي انتهت إليه أوروبا العلمانية لما أعلنت «موت الإله» وغلبت الاعتبارات للمادية على الحاجات الروحية للإنسان وانتهت إلى صراع طاحن بين الإنسان وحقوقه وبين السطوة العمياء للاحتكارات الكبرى التي تصنع مصائر الناس وقيمهم وتقاليدهم، فعذا الإنسان عبداً في محراب المادة وأوحال الجنس، وحتى في مستوى المواطنة فإن المساواة بين الأفراد قانونية وليست فعلية فالتمييز حاصل بين الأفراد على أساس الثروة.

في دائرة خاصة مغلقة ليس لها من امتداد. لكن في المقابل برزت طائفة أخرى من المفكرين العرب الذين رأوا أن أسباب النهضة في أوروبا نابعة أساساً من تلك الثورة على الكنيسة والنظام الإقطاعي وإقامة المجتمع العلماني. وعليه فلا بد للعقل العربي أن يخرّص في معركته الثورية وبرنامج الحداثي بأن يحدث القطيعة مع الماضي وكل بناء المتخلف. فكيف فهم العلمانيون العرب مسألة العلمانية؟ وما انعكاساتها على الهوية في المجال العربي الإسلامي؟

## العلمانية العربية علمانية راديكالية :

يعرّف جاد الكريم الجياحي العلمانية بكونها "عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وإذ يعتبرون أشكال الطبيعة إما يعتبرون أنفسهم أيضاً، البشر المعزّفين بالعمل والإنتاج وصنع الأدوات وبالتالي العنصر والمعرفة والحياة"<sup>(1)</sup>. ثم يُسقط هذا التحديد الأولي للعلمانية على العلاقة مع الذين يقول مبسّراً اشتعلت علمانية إنها "نمط من الحياة حيث الذين مقابل القوياء، وحجم استقلال العقل عن المسبقات الدينية، وحرية الفكر، وحرية احتكار التقليد الديني للمعرفة، كل ذلك في إطار نظرة إلى الإنسان على أنه مقياس القيم وهدف كل تقدم ومحور للعالم"<sup>(2)</sup>. وهذا يعني أن العلمانية في علاقة تقابل ضديّ مع الذين ورجاله الوسطاء بين الإنسان وربه الذين احتكروا المقدّس والمقدس، وامتنعوا عقل الإنسان فيجسدوه. لذلك فإن مهمة العلمانية الكبرى هي تحرير الإنسان وجعله مصدراً للعلم والقيم.

لقد كانت التجربة التاريخية الأوروبية المحدّد الأبرز لهذا الفهم الذي يبيت الإله ليقّس الإنسان، وبعضه مثل هذا القول ما رآه محمد أركون من أنّ الغرب عرف العقلانية لما انتقد فلاسفة الأنوار الكنيسة والنظام الإقطاعي وبشروا بمهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد أن سلبت الكنيسة والنظام الإقطاعي والأسبجية الذوغمانية المغلقة عقله وعطلت إرادته. إنّ توير العقل وتحريره من كل عوامل التخلف

## مازق العلمانية العربية :

لقد تفتّن أركون لهذا المأزق الأخلاقي حين طلب أن تستعيد الحداثة توازنها لكن إصراره - التزاما بقانون النسبية - على أنّ الأخلاق ليست أمرا مستقرا بل هي صيرورة لا تقين، منته من الإقرار الصريح بما للدين من أهمية في ضبط سلوك الفرد والجماعة باعتباره خزانا لتلقيم القبيلة التي تحض على المحبة والإخاء والتعاون. ولعل ذلك ما وقف عنده برهان غليون حين رأى أنّ العلمانية تعمل في اتجاهين متوازيين «ميدان المجتمع السياسي» وفيه تكون العلمانية «نظرية في القضاء على النظام التيرراطي» (4) و«ميدان النشاط العقلي» حيث يكون النظام العلمي مصدرا للمعرفة اليقينية الصحيحة، إلا أنّ العلمانية في المجتمعات العربية ركزت على الجانب المتعلق بالسلطة وخاصة مسألة العلاقة بين الدين والدولة حتى اختزلت العلمانية في أذهان الكثيرين في معنى فصل الدين عن الدولة مما أدى إلى خلط كبير «عندما فهم هذا الفصل على أنه إحلال قيم اجتماعية وتقاليد ثقافية أجنبية مكان قيم وتقاليد المجتمع القائم» (5).

إنّ مازق العلمانيين العرب أنهم «سقطوا» - على ما عرّفه أرمدا - المعنى الفلسفي من نظرية العلمانية والذي «يفيد إدارة الرأسمال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والزّموز المختلفة القديمة والحديثة: الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسمائية» (6). ذلك أنّ العقلنة عند برهان غليون لا تعني الاستغناء عن الإلهام الديني والأخلاقي لذلك يقول: «إنّ العقلنة ليست نقیضا للإلهام بقدر ما هي التجسيد الأرضي له» (7). ويرى غليون أنّ هذا المأزق مرّبه عدم فهم العلمانيين العرب للواقع الذي هم بصدده لأنهم لم يتعاملوا مع العلمانية بوصفها أداة إجرائية لفك تعقيدات الواقع، وإنما تعاملوا معها باعتبارها عقيدة، أو بمعنى آخر فإنّ العلمانية التي يطرحها العلمانيون العرب «غير مفكر بها بما فيه الكفاية على ضوء الواقع الذي يفترض أنها تسعى إلى الإجابة عليه» (8). ولعل ذلك ما حدا بعلي الكثر - وهو يبيح في أسباب اقتحام التفكير

الديني للإيديولوجية العربية - إلى القول أنّه مؤسّر: «اللزّمة عميقة أصبح يعانينا التفكير العقلاني، وكذلك عجز هذا التفكير، على الصّعبين النظري والمنهجي، في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقّع حدوثه من قبل» (9).

إنّ المشكلة التي يعاني منها الفكر العلماني العربي مشكلة منهجية بالأساس، لأنّه أسقط بصورة فجّة كل التجربة التاريخية لأوروبا على واقعنا وماهي بين أسباب سنين سقوطنا وعصور انحطاطهم، وتعسف في نقل «حلو الغرب ومزّه» دون مراعاة للواقع أو حتّى ملائحته شعاره في ذلك ما صلح بهم يصلح بنا وليس لنا إلا أن نتحتدي بهم.

معنى ذلك أنّ العلمانية العربية ارتكاس إلى العقل التقني بل قل إلى العقل الميتافيزيقي الذي يؤسّس لنفسه نموذجاً متعالياً يكون هو نسخة عليه وتسعى هذه النسخة جاهدة إلى استعادة الشبه به، وهو الوضع الذي يعيشه الفكر العربي الملعن الذي عزّف نفسه بالعقلانية في جميع المجالات: العلوم، فاستنسخ نقد فكر الأنوار للمنهجية الدينية الكنسية، فحوّل الفقيه إلى رجل دين حارس للأرثوذكسية ورأى في المسجد كنيسة تتاجر في الهدى والخلاص وتشرم الأخرى لانتهاج الدنيا وزعم أنّ المؤسسة الدينية تنشئ سياجا دوعاميات مغلقا بجمد العقل ويكرّس الانحطاط والتبعية لحراس الأرثوذكسية مديري أمور القديس. ويوضح محمد أركون بعض خصائص هذا السياج فيقول: «إحدى سمات السياج العقائدي المغلق هي رفض كلّ محاولة للتمييز بين العاملين الديني والسياسي بل رفض حتّى مجرّد إقامة علاقة مغلفة بينهما ورمي كلّ ذلك في ساحة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه (مثلا لا يستطيع المسلم المعاصر أن يتخيل ولو للحظة واحدة أنّه يمكن فصل الدين عن السياسة، أو الجامع عن الدولة...) وهذه السّمة تشكّل عقبة حقيقة أمام الانتقال إلى الحداثة أو الدخول إلى الحداثة ومواجهة كلّ التحذيرات التي يطرحها العقل الحديث» (10).

الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلا، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يبرر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانية» (14). لذلك يرى الجابري أن العالم العربي لا يحتاج إلى إعادة السؤال عن هويته بقدر ما يحتاج إلى الديمقراطية التي تصون حقوق الأفراد والجماعات، وإلى العقلانية في الممارسة السياسية التي تقي الناس تقلبات المزاج.

### خاتمة :

لقد استطاع الجابري أن يعي الواقع الذي هو يصدهد فهو واقع غير محتاج إلى إعادة صياغة هويته التي استقرت عنده منذ قرون، بل هو محتاج إلى نظام سياسي ديمقراطي يضمن المساواة بين الجميع ويضمن اعتراف كل طرف بوجود الآخر وقيمه ويدفع كل المكونات الاجتماعية إلى الانفتاح على بعضها والتزام بعضهم والتواصل، وذلك معنى الديمقراطية. أما مطلب «دولة علمانية» فهو مطلب غير واقعي بل لعله مطلب «دكتاتوري» لأنه يطلب من الدولة أن تمارس العنف المنظم ماديا ورمزيا لغرض هوية مصطنعة على المجتمع وزحزحته عما استقر في القلوب والأذهان بعد أن عجزت العلمانية بما هي شكل من أشكال الإيديولوجيا على تحقيق اختراق فيه عبر الشجالات المعرفية والثقافية أو عبر السلوك العملي، هي حين أن الدولة عليها أن تكون تعبيراً عن الروح العامة للمجتمع وهي روح عربية مسلمة بامتياز، دون أن يعني ذلك أن تنحاز الدولة لهذا الفريق أو ذاك، بل يعني أن تكون متوائمة مع الهوية التي استقرت في ضمير المجتمع ومحاذية في علاقتها بين الفرقاء السياسيين والتيارات الفكرية والإيديولوجية بعيدة عن المزايدات السياسية والتوظيفات الحزبية.

هكذا جعل العلمانيون العرب من الغرب وغربته التاريخية نموذجاً متعالياً، وعملوا جامعين على تقريب تجربتنا التاريخية من تجربتهم وجعلها نسخة على النموذج الكامل. والنسخة في العقل الميتافيزيقي «مبررة ومنطقية ومتفقا باسم هوية النموذج» (11). فهو ضامتها في الوجود، وأما القدرة على الإنفاذ فلا تكون إلا بالحرص على التشابه المطلق به ولذلك سعت النخب العلمانية مدهومة بالنخب الحاكمة في دولة الاستقلال التي أتمت الذين وجمدته وحزرت العقل المعلمن، إلى ترويج شعارات التحديث في غمطه الغربي وحاولت «فرض هوية جديدة قوامها إعادة تنشيط الذاكرة الجماعية بتاريخ ما قبل الفتح الإسلامي، وتضخيم الإنجازات والانتصارات خلال القرون الأولى بعد الميلاد والانفتاح على الغرب، لغة وفكرا وسلوكا يوميا، كوسيلة جوهرية للتقدم، وثقافة فولكلورية قد تكون متمعة ولكنها في الحقيقة ليست الثقافية الحقيقية» (12)

وعليه فإن العلمانية تنتهي إلى طمس الهوية الوطنية والاغتراب في هوية أخرى بديلة وبشعارات ملتبسة مثل جعل الحياة العامة مستقلة عن سلطة الدين، رجولة، وهنا يعترض محمد عابد الجابري على هذه التعميمات المشبهة ويقول: «الدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله فهو لا يعترف بأي وسيط وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمينية من اختصاص فريق آخر» (13). بمعنى أن العلمانية العربية قد خلطت عمدا بين جوهر الإسلام وبين تصورات المسلمين عنه، بين ثابته وهو المقدس المتعالي وبين متغيره وهو الفكر الإسلامي. ولعل عرقية الإسلام تكمن في هذا التمايش البديع بين المنزلقة المقدسة للدين وبين تجديد فهم الإسلام بما يوائم العصور المتحولة والأمكنة المتعددة، وهذا هو معنى «الاجتهاد» الذي يمارسه الفكر الإسلامي. ولعل ذلك ما فهمه الجابري حين اعتبر أن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى



## المصادر والمراجع

- (1) جاد الكريم الحياحي: العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي، مجلة الوحدة، العدد 7، ديسمبر 1990، ص 126.
- (2) المرجع نفسه، ص 126.
- (3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم. ص 242.
- (4) برهان غليون: نقد السياسة، الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 1991، ص 279.
- (5) المرجع نفسه، ص 279.
- (6) المرجع نفسه، ص 281.
- (7) المرجع نفسه، ص 281.
- (8) المرجع نفسه، ص 527.
- (9) عبي الكرم الإسلام والهوية ملاحظات للمبحث ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. يونيو 1990. ص 97.
- (10) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ص 234-235.
- (11) جمال نعيم: جيل دولور وعقيد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، لدار اسضاء (المغرب) الطبعة الأولى 2010. ص 242.
- (12) محمد صالح الهرماسي: مقاربة في إشكاليات الهوية: العرب العربي الحديث: دار الفكر دمشق 2001 ص 8.
- (13) محمد عابد الجابري: قضايا الفكر العربي مركز دراسات الوحدة العربية. نضجه لأولى. فبراير 1990. ص 110.
- (14) المرجع نفسه، ص 113.

# إضاءات حول مفهومي الأرثوذكسية والعلمانية

رمضان بن رمضان / باحث، تونس

## I - في تشكّل الأرثوذكسية الدينية

### 1 - الأرثوذكسية وتشكل المفهوم

للأرثوذكسية معنيان الأول أصلي <sup>1</sup> إيتيمولوجي ويعني الخطّ المستقيم أو الطريق المستقيم والصلّح والظني اصطلاحاً حديث يعني التزمّت والانغلاق. والأرثوذكسية كلمة من أصل لاتيني / إغريقي مركبة من جزئين الجزء الأول أورتوس orthos وتعني المستقيم والصاب والجزء الثاني دوكسا doxa وتعني الرأي أو الشعور. أمّا معناها الاصطلاحي فقد شهد توسعاً، في البداية كان معنى الأرثوذكسية كل ما يوافق ويتطابق مع عقيدة أو دين، ثم أصبح معناها كل مكان مطابق للمذهب أو نحلة تعتبر نفسها هي الصحيحة وما دونها يرمى في مجال الهرطقة والضلال، ثم توسع المفهوم ليشمل الآراء والأفكار التي لا تخرج عما هو متعارف عليه داخل مجتمع ما (1).

والجامع لهذه التعريفات هو أن الأرثوذكسية تعني التزمّت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهيّة .

هذه المسلمات تشكّل جوهر العقيدة الدوغماتيّة التي ترتبط بشدّة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدّة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في دائرة المنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه من هذه المبادئ العقائدية التي يختص بها العقل الدوغماتي (2). نذكر ما يلي : في البداية نشير إلى أن الدوغماتيّة كما تظهر عند الأشخاص مستويات وبذلك تكون تشكيلة معرفيّة معيّنة دوغماتيّة بقدر ما تضع حاجزاً كثيفاً معتماً يفصل بين نظام الإيمان والمعتقد ونظام اللاإيمان والأعقائد ولتحقيق هذا الفصل هناك أربعة أساليب :

1 - التشديد التكنيكي على أهميّة الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والمعتقد ونظام اللاإيمان والأعقائد.

2 - التأكيد باستمرار على عدم صحّة المحاجة التي تخلط بينهما

3 - إنكار الوقائع التي قد تظهر وتناقض هذه العقائد والإيمانات واحتقارها .

4 - المقدرة على قبول تمايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد بدون الإحساس بما يثيره ذلك من مشاكل .

كما تكون تشكيلة معرفية ما، أكثر دوعمانية بقدر ما تقوّي من حدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الإيمانات واللاإيمانات، وهناك ثلاث طرق لتقوية الخلاف وتوسيع الشقة هي :

أولاً: الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين .

ثانياً : اليقين الموافق بخلق نظام اللاإيمانات أو اللاعقائد المذكور ورفضه وعدم التمييز بينهما بل إنّ العقلية الدوعمانية ترميه كله ضمن كتلة واحدة في دائرة الخطأ .

ثالثاً : اليقين الدائم والمتزايد بأننا نوحقنا بذلك المعرفة الحقيقية . كما أنّ بنية معرفية ما لا تكون دوعمانية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني، موجهة بشدة نحو نقطة بؤرية أو محرقية : أي أنّ الحاضر محقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل (البيوطيا) : لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية) نلاحظ هنا تساوي الأرثوذكسية الدينية والأرثوذكسية الماركسية في هذه الخاصية مع اختلاف بسيط في توجه المنظور الزمني لكل منهما .

## 2 - الأرثوذكسية في المجال الإسلامي :

إنّ هذه المبادئ التي تحكم العقلية الدوعمانية تنطبق على الأرثوذكسية الدينية في المجال الإسلامي، كما في المجال المسيحي أو اليهودي... ولقد أثبت التاريخ الإسلامي أنّ الأرثوذكسية قد ساعدت على بلورة رؤية خاصة للدين تحوّلت إلى نظام مغلق

من المفاهيم، استغلّ فيما بعد إيديولوجيا لتبرير السلطة وتثبيت مشروعيتها . والأرثوذكسية في المجال الإسلامي أرثوذكسيات ثلاث كبرى هي سنيّة وشيعيّة وخارجيّة نسبة إلى الحوارات ولقد كانت كلّ واحدة منها تدعي امتلاكها للحقيقة وتتهمّ البقية بالكفر، فانقطع حبل التواصل بينها وأصبح الإقصاء والعنف عملتين متناولتين بينها وذلك رغم ما يجمعها وهو ما يسمّيه محمّد أركون "بالنواة الصلبة" (3) للإسلام، ويقصد بذلك المرجع المشترك لكلّ المسلمين أي النبي والقرآن هذا المرجع المتضامن في الشهادة "أشهد أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله" يضاف إليها الشعائر الخمسة التي يخضع لها كلّ المسلمين . فإذا كانت "النواة الصلبة" لهذه الأرثوذكسيات الثلاث واحدة فلماذا الاختلاف إذن؟ ولماذا يصعب الاحتكام للسيف هو السبيل الوحيد لإثبات الوجود والحفاظ على الذات والتميّز داخل مجال ثقافي اجتماعي يرفض المقابلة ويسعى إلى الانسجام جهده المستطاع؟ إنّ الإجابة على السؤال الثاني تكمن في طبيعة العقلية الدوعمانية التي لم تكن تسمح بالاختلاف وترى فيه خطراً يهدّدها، فكانت تحاول طمسه والزجّ به في دائرة المستحيل التفكير فيه مستعملة في ذلك العنف بمختلف أشكاله بما في ذلك العنف المادي لأنها تعتبره -أي الاختلاف- مدخلاً للفتنة والفتنة أشدّ من القتل . أمّا مصدر الاختلاف فيعود إلى تلك "النواة الصلبة" التي كانت مترججة ذات معاني مفتوحة، والذي يحدث هو أن تعمد الأرثوذكسية إلى تلك النواة فتستحوذ عليها وتعطّلها معنى واحداً تحتكر باسمه الإسلام، ومن هنا ندرك جيّداً أن الخروج على الأرثوذكسية لا يعني الخروج على الإسلام كما تحاول الأرثوذكسية أن توهمنا به . وهنا ينكشف الوجه الحقيقي للأرثوذكسية فإذا هي قراءة من ضمن قراءات "للنواة الصلبة" تظهرها الفتنة المهجّمة اجتماعياً وسياسياً في شكل استملاك إيديولوجي للرسالة الأولى (القرآن والسنة) ويتضح بذلك الفرق بين الدين والإيديولوجيا .

### 3- وشائج بين الإيديولوجيا والأرثوذكسية :

إن الدين ظاهرة تتخرق التاريخ والمجتمعات والثقافات وتعداها بفضل خطاب ألني وسيميائي مبني على الرمز والمجاز وأسطورة حكايات التأسيس وذي خصوصية معينة لم تستند بعد على الرغم من مرور القرون العديدة من الشروح والتفسيرات والقرءات في حين أن الإيديولوجيا الحديثة حسب التعريف الماركسي الشائع : " مجموعة من الأفكار والمقائد والنظريات الخاصة بفترة تاريخية أو مجتمع معين أو طبقة اجتماعية كانت ترى الأشياء طبقا لدعواها هي لا طبقا لذات الأشياء وهذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة بمفهوم الحق : الحق هو ما يطابق ذات الكون ، والأدلوجة ما يطابق ذات الإنسان في الكون فصاحب الإيديولوجيا يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق (4) فهي ذات طموحات ومزاعم علمية ولكن شعاراتها ومفاهيمها سرعان ما تستند وتكشف عن فقرها السيميائي والمعنوي إضافة إلى ما تنفي إليه من استبداد فكري وسياسي عند استحوذها على الدولة يقول علي حرب : " وإذا كانت أحادية المعنى فهي جدال على المستوى المعرفي فإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي أو الفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والإيديولوجيات قديما وحديثا (5). هكذا تلتقي الأرثوذكسية بالإيديولوجيا في كشف الأسئلة المحرمة وتنبيها بواسطة منهج يقوم على الانصاف أحيانا والانتقاء أحيانا أخرى لبناء منظومة فكرية خلاصة بتناسكها ومئاتها وقد تلجأ الإيديولوجيا للتراث لتصب فيه طموحاتها ومواقفها وتحاول أن تحججه على أن يقول ما تريد هي قوله. وهنا تكمن هشاشة منهجها كما تستند به في معاركها الحاضرة ضد خصومها الإيديولوجيين الآخرين الذين قد يلجؤون إلى العمليّة نفسها. إن معظم البحوث والدراسات المتعلقة بالتراث لم تنج من أثر الإيديولوجيا، وهذا ما يدفعنا منهجيا إلى اعتماد سبيل في البحوث والدراسات المتصلة بالتراث خاصة يقوم على علم التاريخ وعلوم

الاجتماع واللسانيات وغيرها من مكتسيات العلوم الإنسانية الحديثة حتى نخلص التراث من الأدلجة والأسطورة، لأن ما وصلنا لم يكتب ببراءة كما نتصور لتاريخنا مليء بالمقصوع والمطموس، ولعلّ منهج فوكو مهم في هذا المجال، فهو الذي أكد على أهمية البحث عن الحقيقة خارج المدونة أي خارج الخطاب الرسمي للإيديولوجيات بمختلف أصنافها. يقول مطاع صفدي متحدئا عن فوكو : " لقد دعا فوكو في الواقع إلى فكرة جعل الوثيقة نصبا لا لأنه يريد لها أن تصمت عن كل كلام بل تصمت فحسب عن ذلك الكلام الذي يريد صاحب الوثيقة أن ينطقها به. إن إسكات الوثيقة عن كلامها الموهود يفتح الطريق أمام تفجير كل ما صمت عنه هذا الكلام كل الهامشي والمنحرف والمهمّل والمبعد والمبتعد من خطاب النص" (6). تلك هي إحدى المهام الملغاة على عاتق الفكر العربي الإسلامي ولعلها أوكلها.

## II - من العلمنة المناضلة إلى العلمنة المفتوحة

### 1- قوطنة تاريخية

إن الأطروحة التي تضاد الإسلام بالمسيحية، وتقول إن المسيحية قد فصلت بين الدورتين الدينية والدنيوية في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية هي أطروحة متسرعة وسطحية وغير مقبولة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية لكلا الدينين .

فالمسيحية قد نشأت في ظلّ الحكم الروماني لفلسطين وحاكمها كان يمثل السلطة السياسية والشرعية والقانونية للإمبراطورية الرومانية. وفي مثل هذا السياق وتلك الظروف فإن الوسيلة الوحيدة التي يتمكن بواسطتها رجل الدين من ممارسة سلطة ما هي أن يظلّ في مجاله الروحي والديني، ولا يحشر أنفه في السياسة. فعبارة المسيح "ما لقيصر لقيصر وماله لله" تهدف

إنَّ العصبية القبلية في الجزيرة العربية كانت تولد باستمرار سلطات متقطعة ومتباعدة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والألهة المتنوعة التي تقسم المجتمع وتنسب له. فمحمَّد ﷺ، إذن، لم يكن بمواجهة سلطة مركزية قوية عندما ظهر كما عليه الحال بالنسبة للمسيح إزاء الإمبراطورية الرومانية، وإنما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا جديدا مركزا على رمزية دينية جديدة. فالعمل التاريخي للنبي محمد كأعمال أنبياء التوراة الذين سبقوه وكعمل يسوع المسيح نفسه قد تمثل في تأسيس نظام سياسي جديد بالنسبة للجزيرة العربية، وذلك على قاعدة رمزية دينية جديدة بالنسبة إلى العرب آنذاك، هي رمزية الميثاق أو التحالف في اللغات الأوروبية (l'alliance) فالنبي يولور الفضاء السياسي في الوقت الذي يولور فيه الفضاء الديني، عندما ينقل القبلة من القدس إلى مكة وعندما يقرض يوم الجمعة يوم احتفال جماعي كنوي من المنافسة لرمزية يوم الأحد والسبت لدى المسيحيين واليهود، وعندما يقم مسجدا في المدينة وعندما يعود إلى مكة ويُدخِل في الرمزية الإسلامية جديدة كل الطقوس والديناميك المادية لتغيير الحجج الوثنية السائدة سابقا في الجزيرة العربية. وعندما يعدل ويرسم قواعد الإرث وطرق الزواج السائدة في الوسط القبلي إلخ...

عندما يقوم بكل ذلك فإنه يؤسس تدريجيا نظاما سيمانيا يطل النظام السيمائي الذي ساد في "الجاهلية" أي في المجتمع العربي السابق ويغزو على الأنظمة المنافسة من يهودية ومسيحية وصابئة ومانوية ويجعل أمر إقامة دولة تطبق النظام السياسي الجديد ممكنا. وسيكون هذا النظام قابلا للاستمرار بفضل قدرة النص القرآني على بلورة رمزية دينية جديدة في لغة مجازية تتيح توليد الدلالات الملائمة للحالات التاريخية الأكثر تغيرا واختلافا.

إنَّ الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي من خلال تجربة الأمويين لا يجعلنا نسلم بجمعية ذلك الخلط المنسوب للإسلام

إلى استملاك السلطة الروحية التي تنتمي للأنياء أو للسلطة الكهنوتية اليهودية. فالمسيح إذ فعل ذلك قد حقق عمليتين حاسمتين بضربة واحدة. فهو لم يهاجم السلطة السياسية الرومانية بشكل مباشر ولكنه طرح، بشكل ضمني، مسألة شرعيتها لأنها ليست مرتكزة على السيادة العليا الروحية لهذا الإله الموحى في شخص المسيح، ولكنَّ التوتر والصراع راحا يتعاطفان بين الحاخامات والسلطة الرومانية في آن معا إلى أن أصبحت الكنيسة في فترة لاحقة تطالب بممارسة السيطرة على السلطة السياسية متذرعة بذروة السيادة الروحية العليا الموروثة عن المسيح. ونتج عن ذلك صراعات متزايدة. إن الكنيسة في نسخها المتعددة: الكنيسة البيزنطية ثم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وانتهاء باحتجاج "لوثر الكبير" في القرن السادس عشر قد مارست السيطرة على السلطة الرومانية أو الملكية في الوقت الذي حافظت فيه على صلاحياتها بصفتها ذروة السيادة العليا الروحية التي تخلع المشروعية على الحكم.

وبذلك، تنتهي مقولة الفصل بين الديني والدنيوي في المسيحية كما يثبت التاريخ، إلا أن هذا الإصرار لم يتغير إلا عندما بدأت البرجوازية التجارية، ثم الرأسمالية تقتصص شيئا فشيئا استقلالية الدائرة الاقتصادية وتناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية. وكان ذلك يعني تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الأيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الأيديولوجيا المنافسة التي شكلتها البرجوازية. لقد بلغ التوتر أشده بين الأيديولوجيين حين نشبت الثورة الأنكليزية وانتهت بإعدام الملك شارل الأول عام 1649 ثم نشوب الثورة الفرنسية وإعدام الملك لويس السادس عشر عام 1793. ثم أدت إلى الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة، ويعتبر المثال الفرنسي الأكبر جفري في كل بلدان أوروبا (7).

هذا بالنسبة إلى المسيحية، أما في الإسلام لقد كانت الحالة السياسية والدينية في الحرية العربية تختلف عما كان عليه الحال في فلسطين زمن المسيح.

النفس وحده يستطيع أن يقبض على جوانب منها ويحللها. هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرغبة في الله مع كل القرى التي أثارها على مر التاريخ وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الإغجاب أو الغنى أو الهيمنة. إننا نتخزل كثيراً هذا البعد البشري بعد الرغبة إذ نضعه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل باحثكار وحيلة رجال الدين . حين أخضعوا كل الرغائب إلى أحكام فقهية صارمة (المكروه/ المندوب/ الحرام/ الحلال...) وهي نسخ الحياة وتوهيها. إن الرغائب هي المحركات الأولية التي تتجسد فيها نوازع الفرد وميولاته. وحتى لا يصبح الفرد عبداً لرغباته وأسيرا لها لابد أن يتعلم استبدال ميولاته اللاوعية بتحكيم العقل الذي يرشد الإنسان من خلال التجربة إلى أن كل رغبة ينبغي أن تضبط. وأن يستبدل مبدأ اللذة بمبدأ الواقع حتى يحصل التوازن المنشود. ولبولوج هذا المأرب يصل إلى الاتجاه الثاني وهو إلحاق الفهم والتعقل بـ *exigence de l'intelligibilité*<sup>1</sup>. هذا الإلحاق هو حاجة كامنة في أعماق أصماق الإنسان . هكذا كان الأمر **هنا على مر العصور**. لكن حدث تاريخياً أن إلحاق الفهم هذا كان قد تعرض للمقاومة وحرف عن دربه الصحيح (9).

فإيديولوجيات التبرير والتسويق سواء في المجال الإسلامي أو المسيحي والتي كانت ترمي إلى اقتناص السلطة والاستحواذ عليها تشهد على ذلك. لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه في المعرفة والفهم. ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل يندرج تاريخ العلمنة. لكن إلحاق الفهم والتعقل يصطدم بكل تجليات الرغبة وعليه أن يشق طريقه ويؤكد نفسه. في هذه البوتقة ينبغي موضوعة ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أياً كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه. هذا التوتر يمكن أن يماشى بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة. إن الأطروحة التي يدافع عنها أركون

ما بين الروحي والزمني، لأنه مع مجيء عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية قد انتهى نهائياً. فمحمّد كان يرسخ يوماً بعد يوم ولأول مرة نظاماً سياسياً محدداً، ثم يركّز قواعده بشكل ناجح ومطابق لمجريات عملية الترميز. فكل قرار قضائي سياسي يتخذ من قبل النبي كان يلقي مباشرة تسويقه الديني الرمزي من خلال العلاقة المعيشة مع الله، الله الذي كان فاعلاً حياً من خلال التصرفات الشعائرية والحكايات النموذجية المفروية للعبارة والموعظة أي القصص القرآني كان يقصّ على الوعي الأسطوري الحلقات الكبرى لتاريخ النجاة في الدار الآخرة. لكن مع الأمويين، حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة. فقد أصبحوا يستخدمون الراسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام أرثودوكسي وفرضه. إنّه نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم والذي راح يصفي معارضيه جسدياً بحجة تبنيهم لتأويل مخالف للخيار السياسي للدولة الحاكمة.

## 2 - الذات الإنسانية والمنزع العلقاني :

إنّ التوترات التي تشتد أحياناً بين المنزع الديني والمنزع الدنيوي، وتخفت أحياناً أخرى، ليست إلا صدى للنفس الإنسانية في مختلف احتمالاتها.

وقد عمل محمّد أركون على تعميق مسألة العلمنة بالبحث عن جذورها في الذات البشرية وتشخيص تجلياتها تحت مجهر علم النفس الذي أضاع نقاطاً معتمدة في الإنسان. وقد نجح أركون في الإفادة من مكتسبات هذا العلم حتى يدافع عن أطروحته وهي تأصيل المنزع العلماني في الفرد. في الواقع نجد في الإنسان حاجات ودوافع متزامنة تتجه عموماً في اتجاهين أساسيين مترابطين أولاً مرتبة الرغبة *L'instance du désir* مع كل القوى الملحقة بها<sup>(8)</sup>. هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضاً مظلمة وعصية على الوصف. لكن التحليل

وأسياب نظرتها ففرنسا، مثلاً، عاشت كثيراً من حروب الأديان بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم من تعصب الكاثوليك وارتباطهم بالنظام الملكي المستبد. وأن الألوان لممارسة تفكير جديد، ذي نظرة متطورة إزاء العامل الديني ولا بد من تجاوز العلمنة المناضلة إلى علمنة مفتوحة .

إن رصد أركون للتطورات والمتغيرات التي تحصل في المجتمعات الأوروبية قد مكّنه من اكتشاف تقارب بدأ يحدث بين الكتيبة والدولة في البلدان الغربية العلمنة . يرمي هذا التقارب إلى البحث عن صيغة جديدة ومشتركة من أجل علمنة جديدة تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة . ويعبر عن هذا في فرنسا باحث في علم اجتماع الأديان هو إميل بولا في كتابه عن العلمنة (\*) :

إن هذا التوجيه الجديد يتماشى مع الفئاعة التي روح لها الأنثروبولوجيون والتي مفادها أن الإنسان لا يعيش بالماديات فقط وإنما هو بحاجة إلى إشباع روحي أيضاً مما جعل العلمانية المناضلة تهم اليوم بالسطحية وذلك لأنها مهتمة بالرمز والدلالة والمعنى . فالبحوث الأنثروبولوجية الحديثة كشفت عن أهمية المعنى في حياة الشعوب، وهو ما أهمل أصحاب تلك البحوث إلى الدعوة إلى ضرورة افتتاح الإنسية العلمانية على الإنسية الدينية، بحثاً على أرضية مشتركة تتكفل بإرجاع التوازن المفقود للذات الإنسانية، التي ظلت لقرون طويلة عرجاء بسبب استبداد أحد قطبي التوازن بمصير البشرية، وإقصائه للطرف الآخر .

لتجربة العلمنة في أوروبا رصيدها الذي يتراكم أصبح يقتضي مراجعة نقدية ملحة .

ولكن ماذا عن العرب والمسلمين الذين لم يصروا إلى الآن تجريبهم الخاصة مع العلمنة من ناحية، ومع المقدس من ناحية أخرى؟

لعل تلك مسألة أخرى تحتاج إلى بحث آخر (11) .

هي أن العلمنة لا يمكن أن تعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة . إن الأطروحة التي يدافع عنها أركون هي أن العلمنة لا يمكن أن تكون غاية تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تأجلت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكدة، لكن يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة ما من لحظات التاريخ وفي وسط ثقافي معين إلى أن تختنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه لكن هذه الحالة يمكن أن تتغير . ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي . كما يمكن في الآن نفسه أن يتقلب إلحاح الفهم والتعقل إلى عقيدة، أي أن تتحول العلمنة إلى إيديولوجيا تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقاً . إن العلمنة ينبغي أن تتركز فقط في الإلحاح على الحاجة إلى الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان ولا ينبغي أن تصبح سلطة عليا تحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه .

### 3 - نحو أفاق أرحب

لقد أدرك العديد من المفكرين، ولا سيما علماء الإناسة، المأزق الذي آل إليه مسار العلمنة المناضلة la laïcité militante التي عرفت أوجها في القرن التاسع عشر والتي تصدت لفطرس الكتيبة وهيمنتها والتي نجمت في افتتاح مجالات متعددة من الحياة من برائن اللاهوت مثل مجال السياسة والثقافة والاقتصاد (10) . .

وكان ذلك يعد مكاسب ثمينة للإنسان، لأنها استطاعت أن تشرع له حقه في استعمال حقه بكل حرية في فهم كل ما يحيط بحياته وتعقله دون وصاية من أحد ولكن بمرور الوقت، انتقلت العلمنة المناضلة إلى عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير، مما يجعل هذا الصنف من العلمنة المشتجة في مرمى سهام النقد بالرغم من أن البعض يفهم دوافعها

- 1) grand Larousse de la langue française, en sept volumes, tome 5ème, ed Larousse, (paris 1976) p 3842
- 2) sur ce point voir Milton Rokeach, la nature et la signification du dogmatisme, in archives des sciences sociales des religions, N° 32, 1971, pp 9-28.
- فيما يتعلق بالمقولة الدوغمائية يمكن الرجوع كذلك إلى مقدمة كتاب محمد أركون «الفكر الإسلامي قراءة علمية» الصادر عن مركز الإمام القومي المقدمة للدكتور هاشم صالح مترجم الكتب وعنوانها «بين مفهوم الأرثوذكسية والمقولة الدوغمائية» من ص 5 إلى ص 16.
- 3) انظر الفكر العربي المعاصر عدد 35 سنة 1985 الإسلام إسلامات - حوار بين فيلسوفين محمد أركون، إيف لاكوست - أجرى الحوار إيف لاكوست، ترجمة هاشم صالح ص 130.
- 4) عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، المغرب / لبنان 1988 ص 10
- 5) علي حرب، قراءة ما لم يقرأ - نقد القراءة محلّة الفكر العربي المعاصر عدد 60-61 ص 51
- 6- مطاع صفدي: خطاب النهائي مجلة الفكر العربي المجلد 60-61 ص 7
- 7) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي (لندن 1990) ص 58
- 8) أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، (بيروت 1986) ص 292
- 9) ت نو ص 293
- 10) محمد أركون، العممة والدين - الإسلام - المسيحية - لعرب، دار الساقي (لندن 1990)
- Voir aussi : Peter Berger, la religion dans la conscience moderne, (Paris 1971) P174
- \*) Emile Poulat, Liberté, Laïcité la guerre de deux France et le principe de la modernité, cerf, (paris 1987)
- 11) أنظر إلى محاورتي كل من :
  - عبد المجيد الشرفي العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية صم كتابه لبات (نونس 1994) صص 53-68.
  - فتحي القاسمي، العلمانية وانتشارها عربا وشرقا نشر ضمن سلسلة موافقات (نونس 1994) ولا سيما الفصل الثاني المعنون بأهوازات العلمنة في المجتمعات العربية والإسلامية قديما وحديثا صص 171-265



# العلمانيّة ووعي اللحظة العربيّة الرّاهنة : قراءة في المفهوم والتّجليات

مصباح الشيباني / باحث تونس

## المقدمة :

التلفزيونية، وكذلك عبر الإنترنت، حول طبيعة القيم العميقة لثقافتنا العربية الإسلامية.

ليس هدفنا من خلال هذا النص، الدخول في حوار عميق للإفكار، لأن إشكالية "العلمانية" أو "اللاإلهية" التي يطرحها البعض في تونس، قد أفاقت فيها البحوث والدراسات في التاريخ وعلم الاجتماع والحضارة والسياسة. الخ ولم تعد بحاجة إلى مزيد البحث فيها. ولكن انطلاقا من الزعم الاعلامي- التبشيري للعلمانية، وتفاعلا معه، أحسنا بالحاجة مثل غيرها، أن نستجلي بعض ما يحدث، وأن نرتب قليلا من ردود فعلنا بهدف الدفاع عن هوية هذا الوطن واستقلاله في حدود التأثلات العلمية.

لهذا سوف نكتفي بالاجابة عن الاشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن القول إن الخطاب العلماني مازال قادرا على إنتاج ثقافة سياسية وقيمية- من حيث الوعي والتصورات والتمثيلات- تستجيب فعلا لتحديات المرحلة الرّاهنة ولتقتضيات مستقبل أمّتنا العربية؟ وهل أن مجتمعنا العربي بإمكانه أن يعيش فعلا حضارة العقلانية والعلمنة (1) بمواصفات التجربة الأوروبية ؟

في ظل ما تشهده المنطقة العربية من أحداث صراعية وأزمات خلاّقة حول مستقبل الأمة ومشروعها النهضوي، وفي مناخ التفكك الثقافي والنشوء الاجتماعي، وإمام حلقه الفوران الاعلامي بمختلف أشكاله، يتقيد الفكر العلماني طرح إشكالية الهوية من جديد. وهي إحدى المسائل التي كنّا نعتقد أنها لم تعد موضع خلاف حول مقوّماتها الأساسية في البلاد العربية عموما وفي تونس خصوصا.

يبدو أن هذا التيار، من خلال ما يطرحه اليوم، لم يستوعب قانون التطور ومنطق التاريخ الانساني، ولم يدرك أن بناء مستقبل المجتمع لم ولن يتمّ إذا لم يتحرك من داخله. كما إن التحكم في مسارناه مشروعه النهضوي واستيعاب استحقاقاته الرّاهنة، لا يمكن أن يكون عبر التمسك بوصفة علاجية جاهزة غير قائمة على قراءة صحيحة لطبيعة مشكلاته الخاصة وأساليب حلها بشكل فعلي.

وفي إطار «الوعي الاعلامي» المتنامي، نعتقد أننا أصبحنا نعيش لحظة نخمر وهيجان فكري، سواء من خلال ما يكتب في الصحف أو ما يذاع في القنوات

## أولا : قصة العلمانية : المفهوم والأبعاد الحضارية

### 1 - معنى العلمانية أو اللائكية (laïcité)

يفترض أنه من أبجديات البحث العلمي الجاد، هو أن يستهله صاحبه بتعريف مصطلحاته، وهو أمر أساسي عندما يتعلق الأمر بمجال العلوم الإنسانية. ويتأكد هذا المطلب أكثر عندما يكون هذا المصطلح منقولا عن ثقافة مغايرة. ومن أجل ضمان حسن استعماله في مختلف المواضيع والسياسات، لا بد أن تكون نقطة الانطلاق هي تحديد معانيه. فالفاهيم مثلما يقول ريجيس دوبري Regis Debray هي بمثابة الأطفال الذين هم "ملك" من يحتوي بهم أكثر (2). أي أنه كلما قام الباحث بالتدقيق فيها وتنتيتها من حالات الغموض والالتباس، كلما بلغ مقصده وحقق هدفه من استعمالها. لأن الاختلاف على دلالة الكلمات قد يكون جهلا في بعض الأوقات، ولكنه في أحيان أخرى يكون افتعالا عاما بقصد فرض مضامين فكرية أو أيديولوجية-سياسية معينة.

إن فكرة «اللائكية» قد نتجت بشكل متناقض عن تقليد ديني: هو المسيحية. عندما يقول المسيح «أعطوا لقيصر ما لقيصر وللله ما لله» (إنجيل متى XXII، 21)، و«لكي ليس من هذا العالم» (إنجيل يوحنا، XVII، 36)، فإنه يطرح الفصل الجذري بين السماء والأرض وبين فرض القيم المسيحية بواسطة السيف (3).

إذ إن الأمر لا يتوقف على مجرد القول «أعطوا ما لقيصر ولقيصر وما لله لله»، وإنما يتجلى في تطبيقاته المتكررة في الإنجيل. ومنها خاصة اختيار السيد المسيح لتلاميذه أو أسلوب إتياعهم له. فهو أسلوب قاطع الذلّة على منع الجمع بين الدّين والدّنيا. أي أن تاريخ فكرة «العلمانية» أو الفصل بين الكنيسة والدولة في أوروبا المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر، هو تاريخ الصراع من أجل الهيمنة. ففي ظل الإمبراطورية

الرومانية (عصر الباباوات) تغيرت العلاقة بينهما مع الإبقاء على المبدأ العلماني، فصل الكنيسة عن الدولة.

فكلمة العلمانية أو اللائكية (laïcité) في أبسط معانيها تعني «الفصل بين الدين والدولة». ونظرا إلى عدم تحديد أي دين وفي ظل أي دولة ظهرت هذه العبارة، بقيت إلى الآن ذات غموض كبير في مجتمعا العربي. وليس من السهل بل لعله من غير الممكن أيضا، لتحديد تاريخ ظهور هذه الكلمة في الخطاب العربي المعاصر. وهي خاصة تنسحب على جميع المسائل التي تم نقل معناها اللغوي التداولي إلى معنى إشكالي فكري مغاير له مثل: مقولات «التحديث» و«النهضة» و«العقلنة»... إلى آخره.

وأول عناصر الغموض باستعمالها في الأدب السياسي العربي باعتبارها زعرة تستهدف فصل الدّين عن الدولة أو باعتبارها معارضة أو مناقضة للدين. وبالتالي ساد اعتقاد عند بعض المفكرين العرب أن العلمانية الغربية هي زعرة مناهضة للدين المسيحي أو الدعوة إلى الإلحاد. خاصة بالنسبة إلى ما يسميهم محمد أركون بـ«العلمانيّين المتطرفين» الذين يخلطون بين العلمنة الصحيحة، وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين (4). فلم يكن نظام الفصل بين الدين والدولة زعرة خارج الدين أو موقفا متكررا له أو مضادا، بل إن العلمانية فرض ديني وركن من أركان الديانة المسيحية.

ومن هنا، لا بد من التمييز بين الخطاب الديني وبين الدين. «فالدين أو الأديان، في مجتمع ما عبارة عن جنود. ولا ينبغي علينا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي (5). لأن الحاجة الدينية هي شيء واحد في نهاية المطاف، بالنسبة إلى كل فرد أو أي مجتمع بشري. فمن دون الدين لا يمكن أن تكون هناك فضيلة، ومن دون الفضيلة لا يمكن أن تكون هناك حرية» (6).

تعود، إذن، قضية العلمانية إلى عشرات القرون،

جاءت حركة النهضة والتوير الغربية ثمرة تاريخ طويل من الثورات السياسية والثقافية والإصلاح الديني الذي تزعمه مارتين لوتر الألماني (1520) وجان كالفن (1536)، ثورة ضد احتكار الكنيسة الكاثوليكية للدين وللهمنة على المجتمع ككل. بل مثلت تمرداً على احتكار البابا للسلطة الدينية والسياسية.

صحيح أن الأفكار الدينية المسيحية لم تعد تمثل الحافز في أوروبا، وإنما أصبحت المصالح الاقتصادية والسياسية، ولكن عندما دخل الجنرال غورو، قائد الحملة الفرنسية إلى دمشق في الحرب العالمية الأولى، ووقف أمام قبر صلاح الدين الأيوبي، لم ينس أن يقول كلمته الشهيرة: "ها قد عدنا.. يا صلاح الدين".

فالحزبات السياسية والمدنية والاقتصادية، مثل كل الأشياء الأخرى في الحياة العامة، تتشكل وتتعدل بطرق مختلفة في تنوع لانهاية له من الأشكال والصور وفقاً لطبيعة كل مجتمع وظروفه الخاصة. فشعور الفلاسفة الفرنسيين بالعداوة ضد الدين كان نتيجة ثانوية لعدائهم للكنيسة الكاثوليكية، الكنيسة التي رأوها مستبدة، قمعية في ذاتها. بل أكثر من ذلك متواطئة مع دولة استبدادية وقمعية (7).

أصبحت العلمانية إحدى مبادئ "الليبرالية" التي تنادي بالحرية المطلقة في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتسير هذه المجالات وفق قانون المنافسة الحرة. وقد انتشر هذا التوجه في العصر الحديث من قبل العديد من المنظرين والفلاسفة الأوروبيين مثل «أدام سميث» (1723-1790) وجون ستوارت ميل (1800-1873). وقد حاول هذا التيار أن يرتدي لباس النموذج «الإنساني» والديمقراطي الأوحده، لكن فشله على مستوى التجارب العالمية كشف زيف ادعائه.

فاللعاني الملتصقة بالعلمانية، في ضوء التجربة الغربية، توهم في ظاهرها بالوجهة، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به باطل. إذ أنها استعملت عندنا نحن

وتتلون بألف لون وشكل، دون أن يتوصل فيها إلى رأي متفق عليه. فهي مزيج بين السياسي والثقافي والحضاري والأيديولوجي، مما يجعل من هذا الامتزاج استحالة حله إلى قضايا وجواب تصنيفية أوفى شكل "نمذجة" مرتبة، خاصة عندما يتم نقلها إلى مجتمعاتنا العربي والإسلامي. وهي كأي منظومة أيديولوجية عندما تخترق أي نص تاريخي أو ديني، فإنها تنتج بعض التناقضات، ويتوجب على المثقفي أن يتغطن إلى ما لم يقله النص الأصل، وأن يقرأه قراءة دلالية وتاريخية صحيحة.

## 2 - إبعادها الحضارية في الغرب :

العلمانية كقيمة أو كحركة إصلاحية بالنسبة إلى الغرب، ارتبطت أساساً بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية. حيث جاءت كرد فعل مناهض للاستبداد الكنسي خلال القرون الوسطى، وانتقلت إلى نسيجهم الفكري والحضاري، وأصبحت تشكل نظاماً معرفياً دينياً يؤسس لمختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية والرمزية. ومن هنا أصبحت تشكل إحدى ضوابط الفعل الإنساني وكامة في رموزه اللغوية ومائلة في بنية ذاكرته الاجتماعية. أي أصبحت من صميم تكوين شخصيته القاعدية من حيث التقاليد والعادات والقيم والأداب. الخ.

أما في جانبها الفكري فتعني إعادة الاعتبار إلى الفلسفة الوضعية التي مهدت للحداثة ومن أركانها الأساسية فصل مستويات الحياة بعضها عن بعض الدينية والأخرى. أي أن العلمانية في بعدها الحضاري أصبحت ظاهرة اجتماعية واقتصادية مسيحية في إطار نزعة تحرر العقل من هيمنة المؤسسة الكنسية الشمولية. فكل الناس يطالبون بحرية اختيار الأسلوب لتنظيم الحياة الخاصة، وحول رفض حقيقة أن تكره الدولة على أمرها بالقوة، مثلما قد فعلت ذلك الأنظمة الكليانية في القرون الوسطى.

أو روعي. فجوهر "العلمانية" هو واحد في ظروف ظهورها وتكوينها التاريخي الخاص وضمن التراث الحضاري الخاص والظروف الخاصة بالبيئة المسيحية.

والاختلاف أو التناقض بين الزمن الاجتماعي "الأوروبي" والزمن الاجتماعي "العربي" الزمان ينتج حالة من التوتر والقلق. لأن الانطلاق من الزمن الاجتماعي "الخاص" يظل الخطوة الأولى لتحقيق النهضة الحقيقية للمجتمع في المستقبل كما إن هوية الشعوب هي ذاكرتها الجماعية التي تبني من خلال التراكم وليس القطعية أو التقليد.

ومن المؤكد أن العلمانية عندنا لم ولن تقنع الناس واقعا أو تصورا، وستبقى محتفظة بأسسها الفكرية ومضامينها الدينية وظروفها التاريخية الخاصة بالتراث الغربي المسيحي. ولأن للعلمانية نظاما، وللإسلام نظاما، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه، ولما كان مصدر مشروعية أي نظام اجتماعي أو سياسي هو القبول العام، وكان أغلب الشعب العربي مسلمين، فإن قبولهم نظام العلمانية لا يتحقق - بدون إكراه - إلا بالإبقاء على الإسلام ديننا "لله" واستيعاده نظاما للحياة في الوطن الذي هو "للجميع" لتخلو الحياة العربية لنظام لا يتفق في أكثر من وجه مع الإسلام نظاما (10).

لقد كانت أطروحات التيار العلماني ومحاولة تبيثها في مخيلتنا العربي والإسلامي مثار جدل ونزاع دائمين. لكن اليوم لم يعد مدخل العلمانية كمسار للتحديث أو التطوير صائبا مثلما يعتقد البعض. لقد تبين أن «مشروع العلمنة» لم يكن سوى وهم من أوهام الحداثة الغربية التي أنتجت عدة انتكاسات حضارية للبشرية جمعاء (الحروب والنزاعات الطائفية والتبعية..). ولم تعد تذكرنا - نحن العرب - إلا بزمان الماضي التمس. الزمن الذي تحتكر فيه ألفاظ "العقلانية" و"الحقوق والحريات" والتقدم.. الخ من دون أن تكون هناك عملية توصيف حقيقي لهذه المفاهيم وشروط تحقيقها. ولذلك لم تعد تمثل بالنسبة إلى التجربة العربية المعاصرة سوى صخب أيديولوجي يسعى إلى إذكاء الفتنة والصراع

العرب في غير مواضعها، ولا تليق بأدنى مستويات حل مشكلاتنا الحقيقية. وخطابها الأيديولوجي «الليبرالي» الذي يتبناه بعض مثقفينا، وجعلوا منه منطلقا للإصلاح والتحديث، لم ينتج سوى وضعية استلاب حضارية وتبعية وتخلقا اقتصاديا وثقافيا وسياسيا كبيرا. ولعل أخطر نجل لهذا الخطاب إشاعة أن الإسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي لبلداننا العربية، وأن ذهنيات المسلمين قاصرة وغير مؤهلة للتعليم أو لحسن التصرف في مقدراتها المادية والبشرية وأن حضارتنا هي حضارة الشعر والأدب.

إن ظهور هذا المفهوم في الوطن العربي ارتبط بظرفية تاريخية مازومة، وهي ظرفية الاستعمار الغربي للمنطقة العربية، وفي ظل تراجع نسق الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي للعرب والمسلمين. فالتجأ إليه بعض المفكرين العرب في محاولة لإنقاذ الأمة من حالة التحلل. لكنها لم تنتج سوى حالة من الانفصال الحضاري، لأن انتقالها في إطار ظرفية التدخل الأجنبي كثيرا ما غير من مقاصدها (8).

وكما يقول عزيز العظمة، أحد رموز التيار العلماني في سوريا، بأن «علاقة الدين بالدنيا في المجتمعات العلمانية ليست بواحدة: فالملاحظ في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية، مثل فرنسا، أن الدولة العلمانية التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسسات والتيارات الفكرية، تقوم في مجتمع توجد فيه درجة عالية - لاهالية - من الإيمان الديني تعضدها مؤسسات دينية قوية. بينما نرى في بريطانيا وهولندا درجة متدنية من الإيمان والممارسة الدينيين، وهامشية بالغة للمؤسسات الدينية والفكر الديني» (9).

لهذا، ليس من المقبول أن تؤخذ الجماهير العربية علنا أحيانا وخلسة أحيانا أخرى، فيقال لها إن «العلمانية» تنبع من واقعنا وتقوم على أسس من تراثنا القومي العربي والزوجي. كما أنه ليس من المقبول أخلاقيا وإتسانيا، أن تسم العلمانية بسم «العربية»، لتتحول شيئا فشيئا إلى علمانية مجردة تماما من أي انتماء أو انتساب قومي

حول مقومات هويتنا، وإنتاج مجتمع أشباح ليس له وجود حقيقي عندنا

كما أنه ليس من الوجاهة العلمية أن ننظر إلى الدين نظرة جامدة - باعتبارها تتعارض مع قانون التطور - لأنه شارك وما يزال في تطهير التحولات الاجتماعية وتشكيل خصوصية المعيش اليومي للمجتمع . فهذه المقاربة اليوم، لا تعبر سوى عن حتمية حرب ثقافية وإعلامية، لأنها لا تنطلق من صميم أصل المشكلات الحقيقية التي يعيشها المجتمع العربي (التخلف، الاستعمار، الاستبداد... الخ)، ولا تستهدف حل تلك المشكلات بشكل علمي ومدروس، بل اكتفت بالاهتمام بمشكلات ثانوية أو لم تكن موجودة أصلا في الصراع بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة. " تفسيرية المجتمعات تختلف دوما هنا وهناك، ولا يمكن فرض رؤية واحدة بشكل مطلق، لأنها تؤدي إلى الاغتراب إذا لم تكن مبنية على نقد وموضوعية وبصيرة (11).

## ثانيا : تجلياتها التفكيكية بالمنطقة العربية

### 1 - الشجرة التي تخفي الغابة :

نعتقد أن العلمانية، في ظل هيمنة القوى الليبرالية الغربية، باتت تمثل إحدى آليات العولة، تتغذى من معاييرها الأخلاقية وأساليبها في إعادة تشكيل الحضارة الإنسانية في مختلف نواحيها الفكرية والمادية. لكنها اليوم أصبحت أكثر خبثا وتوحشا وتدميرا لحضارتنا العربية والإسلامية.

هناك جملة من العوامل الموضوعية والذاتية التي مكنت الغرب من أن يقدم نفسه للعالم على أنه مجتمع الرفاه وحقوق الإنسان والمستقبل المشرق في ظل إتباعه المنهج الليبرالي، لكن مع مرور الوقت انكشف زيف هذه الادعاءات والأطروحات، وكشف قناعها الأيديولوجي من خلال ظهور بعض حركات المجتمع المدني المناوئة لها، سواء في أوروبا أو في غيرها من

مناطق العالم . مثل : حركات الحقوق المدنية والحركات الشبابية والطلابية والنسائية والبيئية . . الخ وخاصة في فرنسا -منذ الستينات- التي جاءت كرد فعل تجاه مظاهر التهميش والإقصاء والاعتراب.

ومن مسخرات التاريخ المعاصر، أن محاولات الدعوة إلى العلمانية ومحاولات بثها في عقول الناس وخاصة الشباب منهم، تتزامن مع تعديل الغرب لمواقفهم وإعادة النظر في علاقتهم بالدين . فتقويض العلاقة التفاعلية والجدلية بين الدين والحياة عندنا، يتم في ظل مشهد إعلامي غامض، دون كشف حقيقة هذه النزعة وانعكاساتها التهديمية للحضارة الإنسانية عموما، ولحضارتنا العربية بالخصوص .

إن ما يميز أمتنا العربية عن الأمم الأخرى أن الدين الإسلامي كان مصدر وجود لها، ولم يكن مصدر تطور فقط . لقد بدأ الإسلام عقيدة تجمع المسلمين، ولكنه عندما دخل عنصرا في التركيب القومي للأمة العربية أصبح مضمونا للحياة . وأسهم في بناءه المسلمين وغير المسلمين، أصبح بالتالي جزءا من وجودها، وميكلا أساسيا في بناء حضارتها وذاكرتها الجماعية المشتركة (12)

إذن، لا يمكن تحديث مجتمعتنا العربي إذا لم ننطلق من واقع هذا المجتمع، وليس من محاولة قلب حقائق التاريخ أو تشويهه، وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وتفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة . لقد بات يخيل لدى البعض أن التجارب الغربية التي آلت إلى المستوى والواقع الثقافي اللذين عليهما حضارة أوروبا وأمريكا تمثل ما ينبغي أقلمته بالذات عندنا ونقله بحذافيره .

لقد تحولت العلمانية من مبدأ مسيحي صرف إلى نزعة حضارية يستخدمها الغرب دائما من أجل استدامة هيمنتهم والتحكم في مصير أمتنا . وعادت إلى الظهور اليوم، في ظل خوف بعض العلمانيين من إمكانية بروز القوى الوطنية والتقدمية العربية على الساحة الثقافية

والسياسية من جديد، ولما اتضح أن الإسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا. ولعل من أخطر ما اتضح لهؤلاء الباحثين أن الإسلام هو سر المقاومة وأنه مدام متصلا في شعوب «ما وراء البحار» فلن يكتب الدوام للاستعمار(13).

لا يمكن لأي عربي أن ينكر أننا نعيش حالة تبعية مستدامة. وهي حقيقة تاريخية لها أسبابها وعواملها الداخلية والخارجية. لكن المقاربة الليبرالية لقضايا التخلف الاقتصادي والاستبداد السياسي لم تقدم شيئا من أجل حل هذه القضايا، بل ساهمت في استدامة التبعية والهيمنة الغربية وكوّنت نسفا من العلاقات الدولية غير المتكافئة بينا وبين الدول الرأسمالية والاستعمارية.

كما أنه من المؤسف أن التيار العلماني «العربي» يساهم اليوم في الدفاع عن نظرية أو مقولة «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ» التي دعا إليها بعض الأمريكيين. لأنه مهما كانت النوايا أو المقاصد من هذا الخطاب، فإن مسيرة حركة الإنسان التاريخية، تؤكد أن الدين مكون أساسي في تشكيل المجتمعات الإنسانية، والمجموعات العرقية، ونحت «شخصياتهم» الثقافية بالمعنى السيكيو-سوسولوجي للمبارة

نعتقد أن الحركة العلمانية «العربية» في اللحظة الراهنة من تاريخنا، لحظة الأزمة في كل أبعادها الفكرية والسياسية والתרورية والثقافية والاجتماعية، سوف لن تكون حلا لمشاكلنا الحقيقية، بل سوف تكون جزءا من هذه المشاكل. ومن أهم هذه المشاكل تعميق الاختلال وسوء «التوازن الذاتي» (autoréglage) للمجتمع العربي في المستقبل. فهي عبارة عن نوع من «العمى الأيديولوجي» باعتبارها تقدم نفسها النقيض المطلق لكل فكر يستند إلى مرجعية الدين الإسلامي، فتحوّلت إلى نظرية أو منظومة معتقدية أقرب إلى الدين منها إلى شيء آخر.

ولعل البعد الأيديولوجي الخطير في هذا الخطاب، هو تحوله لدى البعض إلى شكل من أشكال «العقيدة

الدينية» الخلاصية والديانة «الإنسانية» الجديدة، على أنقاض دين الأمة وحضارتها وتاريخها. وكذلك في إطار بث ثقافة الخوف من الإسلام التي يسعى الغرب وعملاؤه إلى استدامتها، ومن ثم تتحول شيئا فشيئا إلى منظومة قيمية متحكمة في المشهد اليومي لحياة الإنسان. ولتصل في النهاية إلى إنتاج حالة من الاستيطان الجموعي لهذه المقولات، وعبر مختلف مجالات المعرفة من تربية وإعلام وثقافة وسياسة.

كما أنه في ظل هشاشة ثقافتنا السياسية في التجربة الديمقراطية، ونتيجة استئراء ثقافة الخوف والغلق والإقصاء، وغياب ثقافة الاختلاف والمشاركة، أصبح هذا المشهد البائس مطلقا لدى بعض القوى الرجعية العربية والقوى الغربية وسلاحا من أجل إقناع العامة وخاصة بأن الإسلام هو أكبر خطر على مصير الأمة والعائق الأوحّد أمام تطوّرها. وتركز هذه القوى اهتمامها في الاستقطاب على بعض الفئات الاجتماعية المهمشة أو المحرومة مثل: العاطلين عن العمل أو بعض الشطب العظمي.

نعتقد أنّ الحركة العدائنية للدين الإسلامي ليست إلا «صخباً أيديولوجياً» ومحاولة خبيثة من أجل إعادة تفكيك هويتنا العربية الإسلامية، ولزبد الاستخفاف بمقوماتها الأساسية من لغة ودين وثقافة وتاريخ... الخ. وإحلال أن دعائها «العرب» منهم والأجانب، يعرفون قبل غيرهم، أن أغلبية الشعب العربي لا يمكن أن يكونوا علمانيين ولو في مستوى النية والتعمّي. لذلك كان من اللازم على كل مفكر عربي صادق وحر، أن يعيد التفكير وفق مقاربات عربية تتطّلع من واقع مجتمعه العربي في جميع مستويات تعقيداته الاجتماعية والثقافية والسياسية، وليس من تلك الخطابات التي استندت إلى أطروحات «الديموقراطية الغربية» المزعومة في ظل الدولة العلمانية. فليست الحضارة العربية مجرد فكر نخبة سياسية، أو صحيفة مكتوبة أو منظومة فكرية، أو سلوك تربوي... وإنما هي مع هذا كله حقيقة هوية

وانتماء تقوم على مجموعة من المبادئ والنظم والقيم التي يتميز بها المجتمع.

فهذا الخطاب أو المشروع المجتمعي الذي يسعى إلى بناء مسار تاريخي جديد للإنسانية في ظل الثقافة العالية الواحدة، تجاهل أو نسي أن تاريخ الشعوب لا يتم بقرار فوقي من بعض القوي أو الأشخاص، بل هو مشروع مجتمعي يبين الإنسان في حركة جدلية بين ماضيه ومستقبله. فالتجربة الغربية تمثل موضوعا للدراسة لا للاقتداء، ولعرفة تجارب الآخرين لا لنقلها. ف«لولا الظرف التاريخي (مرحلة التحرر الوطني) لما انتشرت الشيوعية الرومانسية في البلاد العربية» (14).

إن التجاه بعض العرب العلمانيين إلى الاقتداء بالتجارب الغربية لم يقض على مشاكل تخلفنا. لأن أسباب تخلفنا لا تعود إلى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، بقدرما تتمثل في غياب مؤسسات المجتمع المدني الممثلة للمواطنين والمجبرة عن انشغالهم وموافقهم. كما إن الانفتاح على الروافد الفكرية للغرب وتجاربهم لا يعني الانفصال الحضاري عن هويتنا، بل يجب أن تكون قائمة على القيم والأخلاق ما يصلح منها لنهضتنا، وترك ما لا يصلح منها. فالعلماني الذي لا يضح القيم الروحية التي تحرك البشر في استراتيجيته الثقافية، مقصر تقصيرا شديدا في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير. كما إن الإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكنه أن يتقنع بالملفقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، ويدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العربية، بطريقة تسم بالواقعية والكفاءة، ستاكل جماهيرته بعد أجل قصير (15).

من الأمثلة التي تؤكد هذه الرؤية المتبصرة في التفاعل مع الآخر، التجربة اليابانية، حيث تطورت الثقافة اليابانية في كسب قيم وعادات قومية راسخة. لم تصادم مع النزعة التطورية-التجديدية، التي كانت تسعى إلى تكيف تلك القيم بما يتلاءم واحتياجات التقدم الاجتماعي الياباني، مع الإحاطة الحاذقة بالخصائص

القومية لهذا الشعب في كل مرحلة من مراحل تطوره التاريخي والاقتصادي والعلمي.

لئن مثلت العلمانية الغربية ثورة حضارية على عصور الظلمات والانحطاط، فقد كانت بالنسبة إلينا مصدر تفكيك ثقافي وحضاري كبيرين. والخطاب العلماني عندنا لم ينتج سوى أرضية مجتمعية مفككة على مستوى أبنيتها الاجتماعية والنفسية. كما لا يمكن أن يكون إلا تعبيراً عن أزمة حضارة مجتمع تابع، أزمة في أنظمة وسياسات «الدولة الوطنية» العربية، أزمة الشغل وأزمة الذات التي تعبر عن نفسها من خلال أشكال تكوّن الهويات الفردية والجماعية اليوم (16).

ولا يلبث هذا الخطاب، أن يجعل من مختلف أيقونات وجود المجتمع العربي ومكونات حضارته، في خدمة انحرافات العالم «المعولم» الجديدة، وبما تحيط هذه الانحرافات من معنى في فقدان الهوية وأي التزام بالأصالة والحياة. فكانت المحصلة النهائية لعملية تهجير هذه الأفكار إلينا، ومحاولة توطئتها في تربة ثقافية احتجاجية ودينية مغايرة، أن ألغيت الذات الحضارية العربية عن المشهد الدولي خطاباً وممارسة، فيما وُتئ.

## 2 - النداء الأخير :

يلعب «محمد أركون» إلى أن حداثة العصر الكلاسيكي الأوروبي من القرن السادس عشر إلى حدود سنة 1950، والتي تمثلها المثقفون الليبراليون العرب في الجامعات الغربية «لم تكن كافية لأن تفتح ثغرة في السياج الدوغمائي المغلق، عن طريق فرض بديل جديد. أقصد فرض ثقافة ذنوبية فعالة قابلة للتشمل والاستخدام من قبل القوى الحية والفاعلة في المجتمع» (17). لأن التيار العلماني في الوطن العربي، كان تياراً نخوياً، وسعى إلى التنظير لمفاهيم ليبرالية غربية، لكن برهنت التجارب الماضية «يوتوبية» نظرت لهما طالب بالفصل بين الدين والدولة بشكل مطلق.

من أبرز علامات القصور في الوعي لدى هذا التيار:

1- عدم تحليل الظاهرة الاجتماعية وفق نظرة معمقة لمختلف العوامل المحيطة بها. وبالتالي لا يستطيع أن يبين أسباب ظهورها، أو يكون مضللاً، ويكون عنصر التعميم مصدر انحراف في استيعابها أيضاً.

2 - السرعة في التعميم وهي النتيجة المنطقية لأسلوب التعامل مع هذه الظاهرة. ونعني بذلك أنه عوض دراستها كمجموعة من الاحتمالات، قام بتدعيمها كـ «نموذج» عام صالح لكل زمان ومكان، حتى تتحول تدريجياً في وعينا إلى مرتبة الدين المقدس.

3 - عدم تحقق الموضوعية: وتظهر هذه الإشكالية - اعتبار أن المسألة تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية - من خلال هيمنة العصر الذاتي، خاصة في انتقاء بعض العناصر أو الأمثلة المؤيدة للفكرة دون غيرها. فمن ضرورات المنهج الموضوعي أن يكون الخلاف الجزئية (micro) التي تنطلق منها هذه المقاربة هي واقع حياة الإنسان العربي. لأن إعادة تشكيل القيم الاجتماعية في المجتمع (macro)، خاصة في السلالات الأرستقراطية والخوفا والشك، يكون مرتبطاً بخصوصية الواقع الاجتماعي الذي يمثل الدين جوهر كينونته وتمثلاته الاجتماعية.

4 - من المؤسف اليوم، في حالة السجال الفكري والحوار السياسي، بعد الثورة في تونس، أن نوضع من جديد في دوامة من «التفكير البيزنطي» دون الوصول إلى تصحيح لأفكارنا وضبط مضامينها الحقيقية. ومن ثم تبقى هذه المضامين عاجزة عن أن تعطي للجماهير العربية مبرر طرحها ولا أية وجهة في إمكانية حل قضاياها، وكشف ما تحاول اللاتنية إخفاؤه تحت مظلة العلمنة والتحديث... الخ.

فمنطق العلم يقول إن التغير أو التطور البشري هو عملية متكاملة وشاملة، يتم عبر تفاعل الإنسان مع محيطه الطبيعي، أي عبر ما يسمى في علم

الاجتماع بـ«الحراك الدلّاتي للمجتمع» من حيث أنساقه الاجتماعية والسياسية والمادية والزمنية والدينية. وطالما أن التحديث أو النهضة هي عملية مركبة ومتعددة الأبعاد، لا بدّ أن تطرح في إطار تصور تفسيري شامل لمختلف هذه الأنساق المجتمعية. أما المعايير الغربية التي كشفت عنها أبعادها الأيديولوجية، فلم تؤدّ إلا إلى إبتاح نظام للممارسات والقيم المبررية المشوهة لمظومة قيمنا العربية والإسلامية، ولم تنتج إلا حالة التبعة الهذامة، عوضاً عن التنمية المستدامة.

إذن يحمل التيار العلماني اليوم، عدة مخاطر لعل أخطرها الانزلاق نحو توظيف خطاب أيديولوجي غربي لا يعتبر في مضامينه على أنه يقول الحقيقة بطريقة دقيقة ونافذة، بل يبت في شياها وعيا رافقا بالمصالح الماركسي للكلمة. ولذلك فإنه ملتصق بقرينة مؤكدة على تورطه، إن كان عن جهالة أو عمد، في الثورة بتعريف مدّاه م ليس هو، في طل فقدها أيقونات شرعية مضامينه أو تمثلاته الاجتماعية والسياسية في الواقع العربي الزاهر. وليس غريباً أن المروجين لهذه الفكرة يحتفلون بعباد بنبلها، لكن الممارسات الفعلية تكشف أنها أيديولوجيا كاذبة.

لقد تحول الفكر العلماني اليوم إلى نزعة من أجل تكريس فكر سياسي غربي ليبرالي، وثقافة مستهجنة توهم أنه يمكن تعويض الإيمان الديني بالإيمان العلماني الغربي. «إن قصتنا الحالية المشتملة في القيم التقنية الصناعية للثقافة الغربية المنفردة حول أوروبا، هي الآن مفككة في أغلب أبعادها الاجتماعية، ورغم ذلك لازلنا نؤمن بها إيماناً راسخاً وننصرف وفقاً لتوجيهاتها» (18). وما اندلاع الانتفاضات والاحتجاجات من حين لآخر في العديد من الدول الغربية - حالة فرنسا مثلاً - إلا تعبير صارخ عن رفض هذه المقاربة، حيث فشلت هذه البلدان في ضمان الحقوق والحريات لمختلف «أصناف» مواطنيها، وخاصة المهاجرين في ظل سياسة علمانية - ليبرالية وتمييزية واضحة.

ننقد أن المقاربات السوسيولوجية أو السياسية



إلى نوع من الشائعات. وعندما تكون كذلك تختلط المسائل والأفكار وتتوه معالمها وقد تبعد عن مقاصدها وغاياتها الأصلية أو تفقد الصلة بتلك الغايات تماما. ومن ثم تتحول إلى مسعى تلفيقي يحاول أن يريك الرؤى والنظم العرفية والحضارية الأخرى. فهذه الوسائل التي تسمح بتوحيد الكوكب هي نفسها التي تحمل الحروب وإمكانية التفكك (19).

فالدين كان وسيبقى مقوما أساسيا من مقومات هوية الشعوب مهما اختلفت الأزمان والأمصار. إن الترابط بين المجالين الديني والسياسي وما يتميز به من اصطدام عندنا، ومن توظيف وأدجبة أدت في أغلب الأحيان إلى إخراج الدين من التأمل إلى المقاومة والتضال والمواجهة مع السلطة. وهو ما أدى إلى انعدام تحول الظاهرة الدينية إلى موضوع علمي وإلى غياب الحقل العلمي المستقل عن سلطة الفقهاء والدولة (20).

كما إن الخطاب الإعلامي الجديد سواء عبر الصحافة أو التلفزيون أو شبكة الانترنت، لا يقدم بنية النص والخطابات فقط بل أيضا بنية المواقف والمعايير والقيم، حتى يتخذ المقاتلة أو القارئ موضعا من تلك الأبنية ووجهات النظر التي احتواها هذا الخطاب. وفي ظل تطور فن الخطابة وانتشار أجهزة الإعلام وتنوعها، في أيامنا هذه، أيام عودة الاستعمار المباشر، وضمن عصر الدّهاية، أصبح اغتصاب العقول بالكلمات يعني -أحيانا- عن تدميرها بشتى أنواع الأسلحة الفتاكة، إنه أقل تكلفة، ولكنه أكثر منه جدوى بكثير.

نعتقد أن معارك الكلمات القائمة اليوم، وما تخفيها، قد تحدث ضبابية وخطا في أذهان الناس ومواقفهم. وبالتالي لا تعرف الجماهير ماذا تختار وكيف تختار، خاصة وأن جميع القرى وعلى اختلاف مواقفها وتناقضها - الرجعية منها والتقدمية - تعتمد مدخلا واحدا: الوطنية، الحرية، الاستقلال وعدم التبعية... الخ، من أجل ضمان انتشارها وهيمنتها على المجتمع التونسي بعد الثورة.

الموصوعية يثبت خصوصية واقعا العربي، لأن المبدأ الذي تنطلق منه هذه القراءات هو أنه ليس من الوجاهة أن ننظر إلى الدين عامة والإسلامي خاصة نظرة جامدة، لأنه شارك ولا يزال في توجيه الحركة الإنسانية عبر فترات تاريخية هامة. ولكن في ظل المناخ السياسي التسلطي الداخلي، ونتيجة هيمنة القوى الغربية على المطلق على مدى قرون كثيرة، عيّت فيه أي نظرة استمرارية حقيقية للهوض بالمجتمع، واحتجبت فيه أبعادها الحضارية في تحديد خيارات الأمة الحقيقية. فلما كان الماضي عندنا يمثل سلبا واستلابا واتهيارا، فإنه عند الغرب كان نهضة وهيمنة واحتلالا. ومجتمعنا في لحظة التحول هذه، يكون السؤال ذا دلالة عندما ينطلق من تقييم موضوعي لتجربته السابقة حتى يتقوى وعينا بها، ومن ثم يكون بناء المشروع مقبعا أو صالحا للمستقبل.

إن الدين الإسلامي تم تفسيره في بعض الأحيان أنه ضد التقدم وضد التطور. وهذا القول هو في حقيقته نتاج النظرة الغربية-المسيحية ونتاج توثق الاجتهاد وتراجع الحضارة العربية-الإسلامية التي يتم التعبير عنها من خلال «كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار». فالإسلام ليس ديننا محافظا، بل يحرص الإنسان على الحركة والتغيير والتقدم. فقد سبق الإسلام «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في ضمان حرية الإنسان وحقوقه، لكن الخطاب الديني يحتاج دائما إلى المراجعة والتطوير في ضوء الظروف الراهنة، التي تتطلب منه خلق أونسج منظومة من الأفكار تتلاءم مع طبيعة المرحلة وروائياتها المستقبلية.

إن الحضور المكثف للخطاب العلماني في الإعلام وعبر ما يمكن أن نسميه «بالمجموعات الفضائية» مثل «الفايس بوك»، ليس إلا مؤامرة غربية بأفلام عربية ضد هوية شعبنا العربي والإسلامي. ويمكن الخطر أن أصحاب هذه الأفلام، يحجبون أحيانا أسماءهم ليتلو الكلمات المنشورة أو الصورة المنقولة بدون توقيع كما لو أنها تقرير للحقيقة المجردة. وبهذه الكيفية تتحول

- 1) Gabriel Lebrun, Etude de sociologie religieuse, P. U.F. Paris, 1956, p.404
- 2 - Régis Debray, Critique de la raison politique, Paris, Gallimard, 1981, p.125
- 3) ترفيثان تودوروف، اللاطام العالمي الجديد، تأملات مواطن أوروبي، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، الطبعة الأولى 2006، ص133.
- 4) محمد أركون، العلمة والدين، الإسلام، المسيحية والعرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1996، ص12.
- 5) محمد أركون، العلمة والدين، مرجع سابق، ص23.
- 6) غيرتود هيملفارب، الطرق إلى الحنافة، ترجمة عبد الله العابد أبو جعفر، المركز العربي للتحريب والترجمة والتأليف، دمشق، 2002، ص213.
- 7) غيرتود هيملفارب المرجع نفسه، ص160.
- 8) علي أوسين، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، 2005، ص103.
- 9) أنظر كتابه، العلمانية من منظور مختلف، الدين والدنيا في منظار التاريخ، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1992
- 10) عصمت سيف الدولة، عن المروية والإسلام، دار المراق لسر، الطبعة الثانية، تونس، 1990، ص150.
- 11) عبد الوهاب بوحدية، ألقه فصول عن لمجمع، الدرس، اسرار كنيسة لسر، 1992، ص91
- 12) شين ذلك من خلال لراقات العلمية والألمية النسبية التي تقدمتها، أو ردها والتي مازالت تصبأ أفعالنا ومواقفنا خلال حياتنا اليومية والتي هي ألس هيئتنا الاجتماعية والثقافية
- 13) عبد الوهاب بوحدية، مرجع سابق، ص102
- 14) عبدالله العروي، العرب والمكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص173.
- 15) سيد يسون، نحو مبادرة حضارية عربية، المسار عدد 58، جويلية-أوت، 2002، ص16.
- 16) Rošanvallon Pierre, Jean Paul Fituss, Le nouvel âge des mégalités, Seuil, 1996, p.31
- 17) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقي، الطبعة الأولى، لندن، 1990، ص15
- 18) آدموند أوسيلمان، التعليم التحولي، رؤية تربوية للقرن الحادي والعشرين، المرجع السابق، ص17
- 19) Edgar Morn, Une politique de civilisation, Eds Seuil, Paris.p.23 .
- 20) محمد شقرون، الطاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط وإمكانية قيام موسيولوجيا دينية في المجتمعات، المستقبل العربي، عدد133، مارس 1990، ص24.

# جدلية الحرية والسلطة لدى النخبة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين

جمال الدين دراويل / جامعي، تونس

## مدخل :

وحماية الحقوق الفردية والجماعية في حالة تعرضها إلى الخطر والتهديد، ومن ثم حفظ النظام الاجتماعي بمنح الناس استعمال حرياتهم كما يشاؤون دون ضبط أو ربط لأن تلك حرياتهم على الغارب يؤول بالمجتمع إلى التهاجر والفوضى، ويهدد البناء الاجتماعي بالانهيار عبر ضياع الحقوق وشيوع روح التغلب وانتشار العنف.

وفي المقابل، فإن توسع السلطة و"تفولها" في صورة عدم المراقبة والمحاسبة يحول الناس الذين يجب أن تكون حرياتهم وأن يكون أمنهم وسعادتهم هدف السلطة ومتى سعيها، إلى مجرد أدوات وأرقام.

والنظام السياسي الحديث يرتكز في المقام الأول على معادلة التوازن بين الحرية والسلطة حتى أن هذه الثنائية (حرية/ سلطة) اعتبرت من المفاهيم المؤسسة لعلم السياسة وللфكر السياسي والقانوني الحديث والمعاصر الذي انتهى إلى أن الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى إلا بإقامة يبرقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية كما تتمثل بجد مفهومي الحرية... إذ الحرية خارج الدولة طوبى خادعة والدولة بلا حرية ضعيفة متداعية (2).

القضية التي تطرح بإلحاح، وباستمرار في التفكير السياسي والقانوني الحديث والمعاصر تتمثل في كيفية التوفيق بين الحرية التي نحتاجها باعتبارها أساساً لثمة الشخصية الفردية وقوام التقدم الاجتماعي من ناحية، والسلطة التي لا بد منها باعتبارها وسيلة الحفاظ على أمن المجتمع واستقراره بالسهر على التوفيق بين حقوق الأفراد وحقوق الهيئة الاجتماعية من ناحية أخرى.

فالحرية بما هي "إرادة وقدرة على الفعل يعترف بها القانون وينظمها" (1) تتطلب دائماً تحديداً للسلطة سياسية كانت أم غير سياسية التي إن لم تخضع للمحاسبة والمراقبة تتحول إلى العدو الطبيعي للحرية من مطلق أن زحف السلطة وتوسع نفوذها وازدياد سطوتها على مؤسسات المجتمع لا يكون إلا على حساب الحريات، كما أن استعمال الحرية في الواقع محاط على الدوام باحتماالات الجنوح والجموح من جهة ومقيد بسياسات الحقوق (حقوق الأفراد الآخرين حقوق الهيئة الاجتماعية) من جهة ثانية. والسلطة هي التي تسهر على ضبط السلوكات الجانحة والجماحة

إحالات إلى المرجعية الفقهية القديمة، و إلى كتب السياسة الشرعية والأدب السلطانية. فلا أثر لأراء أبي حامد الغزالي وأبي الحسن الماوردي وأبي يعلى الفراء وابن تيمية في كتاباته .

وخلص السنوسي بالانطلاق من التاريخ والفكر الحداثيين المعترين في نظره عن أطوار سير العمران البشري، إلى أن ما شهده تاريخ المجتمعات الأوروبية الحديثة من تحولات شملت جوهر الفكر، وقوّضت بني قديمة وأرست دعائم بنية اجتماعية وسياسية جديدة أدّت إلى تضيق دائرة التسلّط السياسي ووسّعت دائرة الحريات والحقوق التي انتزعتها الشعوب انتزاعاً (6) من خلال ما خاضته من صراعات مريرة ضدّ سلطة الإطلاق ونظام الإقطاع ومؤسسة الإكليروس الكنسي.

"لذلك اضطهرم (الحكام) تقدّم العصور إلى إرجاع الأمانات (الحقوق) إلى أهلها، فأعطوا لكل واحد حقه وصانوا بذلك الحقوق فعظمت سيادتهم بالمعاملات الإنسانية (النظام التعاقدية) لا بالأدوات الوثنية (الترتب على الاستبداد)، ومن طالع تاريخ مبادئ هذه الدول السائدة (المتحكمة) في العالم وأطوار تقدّمها مصداق ما نشر إليه، ومن هنا يمكن لنا أن نقول إنّ الحرية روح حياة الهيئة الاجتماعية" (7).

فقرّة السلطة في نظر السنوسي، مرتبطة بمدى حمايتها للحريات والحقوق. فكما أنّ الفرد يقوى ويؤمن نفسه داخل النظام الاجتماعي بمقدار حصوله على حقوقه وحرياته ومشاركته في الحياة الاجتماعية والسياسية، فالدولة كذلك تعظم وتزدهر بمقدار صيانتها للحقوق الفردية وحفظها للتسلم الاجتماعي.

فالتماهي بين تصاعد مظاهر السلبية واللامبالاة لدى الأفراد وفخلل مؤسسات المجتمع وضياح الحقوق من جهة، وهيمنة النظام السياسي المطلق والكللياني من جهة ثانية، يقابله تماه بين حفظ الحقوق والحريات والإقبال على المشاركة البناءة من ناحية والنظام السياسي التعاقدية للمجتمعات لإدارة الجماعة من ناحية ثانية.

فالدولة المستسلّطة بلا حدود ولا ضوابط تفقد جوهرها إذا ألغت الحرية، والحرية إذا فقدت الحدود والضوابط تجرد نفسها بلا مرتكزات ولا حماية.

تلك إشكالية العلاقة بين الحرية والسلطة فكيف تناولتها كتابات النخب الفكرية والسياسية في تونس في الثلث الأول من القرن العشرين؟

## 1 - التّؤميريون الرّيقونيون :

مثّلت مقالات الشيخ محمد السنوسي (ت1900) بجريدة الحاضرة منبرج الانتقال من مرحلة التّأرجح بين المرجعيتين القديمة والحديثة كما لدى الوزير خير الدين التونسي في كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي انتهج فيه رؤية توفيقية ترى الأخذ من الحضارة الغربية بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، إلى مرحلة التّحويل في معالجة مسألة الحرية وتجنّب مضامينها على المرجعية الحديثة

ففي مقال "الحرية" (3) وفي سائر مقالاته السياسية بحريّة الحاضرة، عبّر السنوسي بمدد كبير من الوضوح أن معاني الحرية ودلالاتها الحديثة شأنت في سياق ما شهدته المجتمعات الأوروبية من تحولات عميقة شملت البنى الفكرية والاجتماعية فقال : "في صفحات التاريخ ما يشهد لهم (للأوروبيين) أنّ منيع تقدّمهم ومقدّمهم إنّما هو الحرّية التي خرجوا بها إلى ذلك المرعى الخصيب في 14 جويلية 1789 (تاريخ الثورة الفرنسية) وسقوط الباستيل). ومثل ذلك حرّية الولايات المتحدة بأمريكا التي أسستها في 4 جويلية 1776، واتخذت ذلك اليوم عيداً تحت اسم عيد الحرية" (4).

وإلى جانب الأحداث التاريخية المثقّلة لهذه التحوّلات (الثورتان الأمريكية والفرنسية)، استند السنوسي إلى مرجعيات فكرية حديثة محيلا إلى "بوصوي (Boussuet) العالم الفرنسي الذي ألف رسالة في الحرية معدودة من التّقريرات المهمة" (5).

و الالفت للانتباه في مقالات السنوسي، غياب

الفرنسية وبما قدمته من مكاسب كبيرة غيّرت وجه الحياة تغييراً في فرنسا خاصة وأوروبا عامة، فهو ينطوي من جانب آخر على رؤية جديدة تعتبر الإنسان محور الكون، وترى الأديان والفلسفات ما جاءت إلا لإعلاء شأنه.

ومن مطلق إفراده أنّ المشاركة السياسية المعبرة عن إرادة الشعب وإسهامه في القرار السياسي وفي تسيير الشأن العام، من أبرز خصائص النظام السياسي الحديث القائم على الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، بين الثعالي على سبيل الجزم أنّ القراءة التحررية للتشريع الإسلامي توقف على أن "القانون العام الإسلامي يميز بين السلط الثلاث ... والسلطة فيه ليست مطلقة ولا تعسفية ... وهي تقتضي تشريك الشعب في وضع القوانين وتفرض على الحاكم المنتخب من طرف الشعب استشارة ممثليه والاهتداء بأرائهم في وضع القوانين" (14).

وأكد الثعالي على أن النظام السياسي الذي يرتقبه الإسلام **يقيم نظام المجتمع على أساس مبادئ الحرية الفردية المطلقة واحترام الأشخاص والمكاسب ... وهو يعترف للفرد بهوية الفكر والرأي والاجتماع** (15).

والملاحظ أن الثعالي أصبح يفسر القرآن والشرعية الإسلامية تفسيراً ليبرالياً سواء من جهة التحليل أو من جهة المفردات المستعملة. فكاننا مع مترج الثعالي الذي استوحى من الفكر الليبرالي من ناحية وأعطى الاعتبار للظرف التاريخي الذي أتمس بالحراك وبالتحولات الاجتماعية والسياسية المتسارعة من ناحية ثانية، على أبواب فكر علماني يجري مثل خماتر سوف يخوض فيها لاحقاً كثير من المثقفين والعلماء كعلي عبد الرزاق والطاهر الحداد وطه حسين وغيرهم.

وخلص الشيخ محمد الحنضر حسين إلى النتيجة ذاتها حين نظر في مجريات التاريخ الأوروبي الحديث ووقف من خلال ذلك على أن النظام السياسي التعاقدي تحقق "منذ شعرت الأمم الأخذة بمنهاج الحرية بأن الحكم

على أنّ التسنوسي يبين أنّ النظام السياسي الذي يجعل حفظ الحقوق والحرريات وتنظيم سيرها مركز اهتمامه، لم يتحقق في المجتمعات الأوروبية عفواً، بل كان نتيجة صراع دام خاضته الشعوب في هذه المجتمعات ضد أنظمة الاستبداد الملكي والمؤسسات التي كانت تستند لها (الإقطاع/ مؤسسة الكليروس الكنسي) فقاموا ملوكهم وقوادهم واسترجعوا حريتهم حتى جرت بهم الحرية مجراها ولأجل الحرية أقيمت المنظمات (الدرساتير) وسنت الشرائع (القوانين) وساد التمرد" (8).

وقول التسنوسي "لأجل الحرية أقيمت المنظمات ... " يكشف عن وعي بما استقرّ عليه الفكر السياسي الحديث من أنّ الحرية جوهر النظام السياسي وعماد وجوده وشرعيته ومناط ازدهاره وبمائه (9). ووسيلة تحقق ذلك في مواقع الوجود الفعلي تتم في نظر التسنوسي عبر "مجلس النواب المؤلف عن منتخبهم الأهالي للمناضلة على حقوقهم ومحاسبة الدولة" (10).

ويبين من استعمال المفردات التالية : الحرية/ الحقوق/ الانتخاب/ مجلس النواب/ محاسبة الدولة؛ أنّ التسنوسي يعتمد معجماً سياسياً حديثاً، يستلجج ما تضمنته مدونة السياسة الشرعية ونصائح الملوك.

ولما كان الانتخاب التجسيد العملي للحرية في المجال السياسي، تساهل الشيخ عبد العزيز الثعالي (ت 1944)، في معرض الرد على ما استقرّ في كتب الفقه وكتب السياسة الشرعية من آراء أعطت للاستبداد طابع الشرعية، فقال : "من هم الخلفاء؟ هل إنهم ملوك يتمتعون بسلطة مطلقة؟" (11). وأجاب بصراحة ووضوح : "كلا إنهم رؤساء ... منتخبون أي من الممكن خلعهم" (12). وتحت وطأة تأثيره بالأفكار الليبرالية، وما أشاعت الثورة الفرنسية من القيم الخالدة للحرية والمساواة والإخاء، دعا الثعالي دون مواربة إلى أن تؤلّ تعاليم القرآن "تأويلاً مطابقاً لمبادئ الثورة الفرنسية" (13).

ولئن بدا هذا الرأي معيّراً عن إعجاب بالغ بالثورة

النيابي يمثل الضربة القاضية على السلطة الشخصية (المطلقة)، فطفقوا يهرعون إلى إقامة حكوماتهم على قاعدته الذهبية" (16).

وأبرز الشيخ الخضر أنّ من أهمّ مقومات السلطة السياسية التي تروم أن تزدهر سياستها ويتّبع الشعب بتصرفاتها "منح الناس الحرية... حتى يتمتعوا بحقوقهم ويسلك كل فرد الطريق الذي يدلّه عليه ضميره" (17).

فمن لوازم المواطنة في الدولة الديمقراطية الحديثة أن تتوفر للفرد حقوق بها يؤمّن نفسه داخل الهياكل الاجتماعية، فيشعر بالتوازن النفسي والمادي ويكون قادراً على المشاركة الايجابية في الحياة الاجتماعية والسياسية" (18).

ومن ثمّ يقدو الإخلال بهذه الحقوق انتهاكاً لحق المواطنة وإرباكاً للتسليم الاجتماعي. وهذا ما حثّر عنه الشيخ الخضر حسين حين عرّف الحرية بأن "تقرّر للفرد حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد عائلته" (19). واليد الغالبة في سياق هذا التعريف هي السلطة المنحبة وما يمكن أن تعتمد من وسائل الإكراه والعقوبات وأعمال الحقوق المؤدي إلى فقدان الاستقرار الاجتماعي ومن ثمّ تداعي البناء السياسي للسلطة.

فالدولة إذا أنشبت برعاياها مخالب الاستبداد نزلت عن شامخ عزّها لا محالة وأشرفت على حضيض التلاشي والنفاء" (20). وعلى هذا الأساس قسم الشيخ الخضر السلطة إلى نوعين: سلطة الحرية وسلطة الاستبداد، وذلك بحسب احترام حقوق الإنسان وصيانتها، إذ "الحقوق في دولة الحرية تؤخذ بصفة الاستحقاق، وفي دولة الاستبداد لا تطالب إلا بصفة الاستعطف" (21).

ففي دولة الحرية تتوفر مبادئ احترام الفرد ورعاية حقوق الإنسان وتشيع ثقافة السلم الاجتماعي والتسامح وحسن إدارة الاختلاف ويحصل الفرد على حقوقه "استحقاقاً"، أما في دولة الاستبداد فتسيطر أساليب

المراقبة والمعاقبة والزجر وتنتشر روح الغلبة والعنف وتهدر الحقوق ويلتجئ أصحابها إلى "الاستعطف" للمطالبة بها وهو ما يؤذن بتفكك البناء الاجتماعي و"خراب العمران" بحسب التعبير الخلدوني. فالسلطة -كما يرى الشيخ الخضر- قوية برعايتها للحقوق وسهرها على الحرية وحفظها للسلم الفردي والاجتماعي، وهي ضعيفة متداعية بلا حرية عاجزة بعجز مواطنيها، واهنة بوهنهم.

وفي سياق تحليل أسباب التخلف الجاثم على المجتمعات العربية الإسلامية، ذهب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى أنّ ذلك راجع إلى "تأصل جذور الاستبداد، ونفوذ المعارف العالية وفقدان الحرية الغالية" (22). وعلى ذلك يبيّن أن جوهر الأديان والرسالات السماوية عامة ودعوة الإسلام خاصة "زلزلة عروش الظلم والجبروت، تُسقط عنها تماثيل البسط والاحتداد وتزجهم إلى موقف المحاسبة" (23).

فإطلاق يد السلطة السياسية وإشاعة ثقافة الطاعة دون مراقبة دائمة ومشاركة فعالة ومحاسبة دقيقة مضيق للحريات ويهيئ للتحقيق.

ذلك ما جعل ابن عاشور يفسح عن إعجابه بالمجالس النيابية وهي أبرز ما أفرزه النظام السياسي الحديث من المؤسسات المعبرة عن إرادة الشعوب ومرافقتها للسلطة التنفيذية، فقال "طريقة انتخاب الناس نواباً عنهم للدفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولاية الأمور، أفضل الطرق وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة" (24).

بناء على ذلك اعتبر الانتخاب بما هو ممارسة للحرية في المجال السياسي آلية سليمة لا تتضمن ما يتعارض مع قواعد الشريعة إذ هو "عما تشهد به الأصول الإسلامية" (25).

وما من شك في أن ثنائية (إرادة السلطة/إرادة الشعب) من المفاهيم التي ظهرت تاريخياً إلى الوجود بفعل ما خاضته هذه الشعوب من صراعات وما تكبدته من تضحيات، اكتسبت هذه الشعوب على إثرها

واحدة بلا سلطان" التي كرسنها مدونة السياسة الشرعية وكتب الآداب السلطانية ونصيحة الملوك وأشاعتها آراء مؤرخي البلاط، واستفاد من مجريات تاريخ النهضة الأوربية وما تحقق من مكاسب عقب قرن الأوار قرن الثورتين الأمريكية والفرنسية وما أفرزته الحداثة الفكرية والسياسية ليقرّر أنّ "الطغيان يجرّ إلى دحض حقوق الناس، فيكون (المستبد) قدوة سوء لأمثاله، فكلّ واحد منهم يطغى على من هو دونه وذلك فساد عظيم" (28). فالاستبداد يعاد إنتاجه داخل مختلف أجهزة السلطة ومؤسساتها ليصبح ثقافة عامّة وسمة ماضية تتأصل جذوره داخل مختلف عناصر النسيج الاجتماعي، من جزءا طغيان الرؤساء واستكانة البؤساء وذلك ما "يثير الحفاظ والضغائن في المطغي عليهم وتنطوي نفوسهم على كراهية ولاية الأمور وترنص الدوائر بهم، ويكون رجال الدولة مترجسين منهم خيفة، فيظنون بهم ظنّ السيّئ في كلّ حال ويحذرونهم، فتتوزّع قوّة الأمة على أفرادها وذلك يقضي إلى فساد عظيم" (29)، إذ يؤدّي إلى انهيار البناء الاجتماعي وشيوع العنف وهيمنة المصالح الخاصّة (الافتوية) على المصلحة العامة، وتحوّل قدرات الأفراد وقوى المجتمع إلى عوامل تآكل داخلي بدل أن تكون عامل قوة وتعاقد وبناء، فيذبّ التداعي إلى الدّولة وأجهزتها بمقدار تفكّك هذا البناء ويؤول حال المجتمع إلى الضعف والانهيار لأنّ "الدولة لا تقدر على إنجاز الأعمال الكبيرة بالرجال الصغار" (30) كما قال جون ستوارت ميل.

فالدولة التي تتدرّس فيها أطلال الحرية ويخبر فيها نور الحقّ والعدالة تقتل ما لدى الأفراد من البأس والطموح والبسالة وتطفئ ما لديهم من شعلة الأمل وتدفعهم إلى السلبية واللامبالاة. وقد تلاشى رويدا رويدا أو تمجّلها دولة قوية تحت سلطانتها وهو ما أبدته وقائع التاريخ وما زالت.

وهذا ما جعل ابن عاشور يدعو إلى أن تتجه قوّة السلطة إلى "تجهيز الجيوش لحماية الأوطان من العدوان وللدخار لدفع الضاريات والعاديّات على الحرم

قدرات تحوّلت في شكل حقوق نصّت عليها الدساتير وفضلتها القوانين وتعاهدت السلطة السياسية من جهة، ومؤسسات "المجتمع المدني" الممتلئة لمختلف عناصر النسيج الاجتماعي من جهة ثانية على صيانتها وحسن سيرها، حتى أن جون ستوارت ميل عدّ "الصراع بين حرية الفرد وسلطة الدولة من أوضح المعالم الماثورة عن التاريخ" (26).

وقد عبّر ابن عاشور مثله مثل السنوسي والتمّالي والخضر حسين عن الحقيقة السالفة حين أدرك ما في طبيعة السلطة من نزوع دائم إلى توسيع دائرة نفوذها على مؤسسات المجتمع وأفراده، وما يستتبعه ذلك من هيئات المجتمع ومكوّناته وأفراده من ضرورة اليقظة والمطالبة، إذ الحريات والحقوق هي محصّلة الموازنات التي يمتطي إليها التدافع بين إرادة السلطة وإرادة الشعب، فصعودها في التناغم بين الإرادتين وتكوصها في التعارض بينهما.

فالحقوق والحريات تتطلب الوعي الدائم بها والاستعداد التواصل للمطالبة بها والدفاع عنها. إذا تعرضت إلى الخطر أو الاعتداء المسلط عليها من النظام السياسي المستبد، ومن ثم كانت "الحرية أقلّ هيئا على الظالمين والجبابرة والمخادعين، لذلك ما فتى هؤلاء منذ أقدم العصور يتكبرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها ليكتموا أفواه الناس عن الشكاية والفضيحة" (27).

فالسلطة تمحّص على الدوام أن توسع دائرة نفوذها وتفرض المزيد من سطوتها وتلجأ في سبيل تحقيق ذلك إلى تضييق الحريات أو خنقها ووأدها، ومؤسسات المجتمع وأفراده مدعوون للحراك الاجتماعي (الشكاية والفضيحة) لايقاف زحف السلطة والحدّ من عزّها الذي لا يكون إلا على حساب الحريّات والحقوق العامة والفردية.

وهنا نقف على وعي اجتماعي وسياسي جديد تجاوز إلى حدّ بعيد مقولة "وجوب طاعة ولاية الأمر وإن جاروا" وآلف ليلة بسلطان جائر خير من ليلة

والأموال لا لتجعل بأسها لإخضاع شوكة العدل وإرغام  
الأميرين بالمعروف على السكوت" (31).

قوة السلطة السياسية ينبغي -في نظر ابن عاشور-  
أن تستهدف الحفاظ على الاستقرار والسلم الاجتماعيين  
في الداخل، وصّد العدوان القادم من الخارج. أمّا إقدامها  
على تكميد الأنواء وخنق الحريات وغمط الحقوق، فيطوي  
على خطورة بالغة ويعد مطبا غير مأمون العواقب ولذلك  
رأى أن "موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرّج ودقيق  
.. فواجب ولادة الأمور التريث فيه وعدم التعجل"  
(32) وتبّه إلى "أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع  
الظلم" (33) إذ هو اعتداء على الشخصية الإنسانية  
وإخلال بالاستقرار الاجتماعي وإيقاف لحركة التقدم التي  
تعدّ الحرية محرّكها الأساسي.

وعبر الطاهر الحداد عن الفكرة ذاتها بالتركيز على  
ما تخوضه الفئات الاجتماعية المهمّشة والمعيّة كالعمال  
والمرأة والشباب من نضال اجتماعي ضدّ نخبة المال  
والسياسة والدين، من أجل استعادة مكانتها المغموطة  
وانتزاع حقوقها المهدورة، فقال "الحكومات (المطامير  
السياسية) في قدرتها أن تبذل جهوداً معتبرة في قتل  
السبيل (إعطاء الحقوق إلى أصحابها) متى كانت صادقة  
ومخلصّة لشعبها ولكن أيّ من هذه الحكومات جاءت  
من نفسها مختارة إلى هذا الصديق والإخلاص دون أن  
تكون مدفوعة بتأييد قويّ من الشعب الذي تكافض ضمن  
جميعيات تختلف طرقها في العمل وتتحد غايتها لإرغام  
الحكومة على تحسين مؤسسات الشعب وحمايتها،  
والرّضوخ نهائياً لسلطانها الشرعي الذي ما احتيج  
للحكومات إلا لتتخذه... وكذلك كانت نهضات  
الأمم... حتى تمكّنت من انتشار الحرية بينها" (34).

فالعامل خاصّة والفئات الاجتماعية الضعيفة والمقصاة  
بوجه عام ما نالت الحقوق والمكاسب التي نالتها في  
المجتمعات الغربية إلا بعد كفاح دام وتضحيات جسام  
أمكن لهم به "أن يؤلّفوا اتحاداً آمياً عاماً يجمعهم  
ويؤخذ غايتهم" (35) حتّى يتسنى لهم ممارسة الضغط  
المطلوب على السلطة والتصدي لتزوعها الدائم نحو

توسيع نفوذها الذي لا يكون إلا على حساب حقوقهم  
وحرياتهم، ومازال الكفاح مستمرا بلا نهاية لتحسين  
الحال، إذ لا رجاء في تحصيل حقّ في هذا العالم إلا  
بالمكافحة" (36).

فالحرية -كما يرى الحداد- لا تتحقّق في مواقع  
الوجود الفعلي إلا بالوعي الدائم بقضيتها وبالجهد  
الجماعي المتواصل لنيلها وقد عبّر شعار جامعة عموم  
العملة التونسية "الحرية بالاتحاد" (37) عن هذه الحقيقة  
وأكد الحداد شأنه شأن معظم عناصر النخبة  
التونسية أنّ ازدهار النظام السياسي وانكساره مرتبطان  
بمدى سعيه من أجل صيانة الحقوق وحماية الحريات  
ورعاية السلم الاجتماعي، ذلك أن "الحرية هي التي  
تبني النظام (إذا صانها) وهي التي تهدمه (إذا فرط فيها  
بنزاع عديدة)" (38).

فالحرية -كما أكّد ميشال فوكو (M. Foucault) -  
"تعدّ شرطاً لوجود السلطة الشرعية كما تعتبر ضرورة  
لمقاومة السلطة في حالة خروجها عن هذه الشرعية"  
(39).

أمّا أحمد توفيق المدني (ت 1983) فقد اتخذ من  
التنظّر في مكتسبات الثورة الفرنسية وتجارب حركات  
التحرر المعاصرة في أوروبا كمحركه التحرر الأيرلندية  
(40)، ومن استقراء الدساتير الحديثة (41) للمعدودة  
من الشروط الضامنة للحرية (42)، منطلقاً لخلص من  
خلاله إلى أن "الحرية لا تعطى للشعوب بل الشعوب  
تأخذ الحرية" (43)، وأنّ الشعب السائر في طريق الحرية  
المصنّم على نيل حقوقه "بيته وبين الحرية خفير عتيق لن  
يتجاوزها إلا عبر جسر من التضحيات" (44). وأحال  
المدني إلى شواهد التاريخ قديماً وحديثاً إذ أقامت الدليل  
على أن "السلطة لا تقدر على قهر عزيمة الشعوب، فإذا  
ما قال الشعب أريد، وإذا ما صمّ على إرادته، فلا بدّ  
من تنفيذ تلك الإرادة رغماً على كل العرائيل" (45).  
ومن ثمّ تصيح "إرادة الشعب مرجع كل سلطة في  
البلاد وصاحبة القول في كلّ الشؤون... وقد صدق



مونتسكيو حيث قال : لا يوقف السلطة (السياسية) إلا السلطة (الشعبية) " (46).

ويتبنّ تماماً سبق إدراك الحدّاد والمدني أنّ الحرية هي في المقام الأوّل ممارسة على المستوى الوجودي والاجتماعي والسياسي تستوجب أوّل ما تستوجب تحذير وهي جديد في المجتمعات العربية الإسلامية الواقعة تحت سطوة الاستبداد، يرمي إلى فرض سلطة تعاقدية هدفها بناء روح تواصلية بين أفراد المجتمع ومؤسساته المختلفة، تقوم على التحقل والتسامح وشيوع الزوج الجماعية من ناحية، كما تلتزم بوجود فاعل وبناء للمؤسسات المدنية يتيح مراقبة السياسي ومحاسبته من ناحية أخرى، وذلك من دعائم البناء الديمقراطي للدولة الحديثة (47).

ومثل سليمان الجادوي في اعتماده على ما حصل في المجتمعات الغربية من تحولات في العصر الحديث كمثل سائر عناصر النخبة التونسية، إذ كانت "الامة الفرنسية" و"الأمريك" (48) من الامثلة التي تواتر ورودها لديه شواهد على ما يمكن لشعوب أن يحضنه من مكاسب جلية حولت وجه الحياة في هذه المجتمعات نحوياً "فهاهم الأمريك الذين بلغوا شأواً بعيداً في الحضارة، تراهم يكفرون بتسليم أزقة الأمور لرجل واحد... وها هي أنكلترا صاحبة الكلمة النافذة، لا يستطيع الحاكم فيها أن يدبر نفعاً أو ضرراً دون موافقة البرلمان" (49)، وفي المقابل "اشتدت وطأة الحكم المطلق على الشعب التونسي بسبب استبداد الإدارة في شؤونه دون مراقبة وتعقيب" (50).

وهذه المقابلة بين ما يجري في المجتمعات المتقدمة من تغيرات اجتماعية وسياسية نحو أشكال أرقى من الحياة في شتى مجالاتها، وما تشهده المجتمعات العربية الإسلامية من ركود واستكانة جعلت أنظار القادة العسكريين والسياسيين في أوروبا تتجه إليها لتجعلها تحت سيطرتها وتتخذها مورداً لصناعتها وسوقاً لبضاعها، جعلت النخبة التونسية تتساءل عما يمكن التوسّل به من الوعي الجديد ومن الآليات اللازمة لتحقيق المكاسب ونيل الحقوق

والسير في طريق التقدم، على غرار ما هو «مشاهد في الممالك الأوروبية بالبيان وليس بعده بيان» (51).

وفي سياق الإجابة عن هذا التساؤل بين الجادوي في مقال بعنوان "الشعور السياسي" (52) ويقصد به الوعي السياسي أنّ "الشعب لا ينهض أو يملك حياة مستقلة إلا إذا ضرب فيه بأشعثه شعور (وعي) بحق القيام على تدبير شؤونه بنفسه" (53).

وتحذّر هذا الوعي لدى الشعب كما رأى- الجادوي- يخرجه بمقتضى المسؤولية والحاجة من دائرة التكفير والنظر ليتحوّل إلى فعل اجتماعي ونضال سياسي يروم الحياة الكريمة ونيل الحقوق التي لا تستقيم هذه الحياة إلا بها، «يفقد الشعور والإحساس تتركز المطالبة بالحقوق ويتكوّن الانتباه لوجوب التحفظ على الشرف... ولذلك عرفت المظاهرات عند الأمم الحية والشعوب الراقية يوم تمكّنت الحزبة... وتيقّن الأفراد أنّ قوّة الاتحاد فوق قوّة الأحاد» (54).

وذهب الجادوي إلى أنّ قوة السلطة السياسية وتماسك حيزتها وقدرتها على إنجاز الأعمال الحليلة والمشاريع الكبيرة مرتبطان بالوعي السياسي والاجتماعي، وأنّ أدامها لهذه الوظائف لا يكون قابلاً للتحقق "إلا متى كانت حركة الشعب متفرقة وثروته طائلة نامية" (55).

فروح المسؤولية لدى الشعب وإقباله على العمل بتقان في الأداء، ومشاركته الإيجابية في المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وحضوره الفاعل في اختيارات السلطة عوامل "بدونها تتلاشى الحقوق ويُفكّر الأقوياء الضعفاء، وتسير المجريات على نقض العدل والمساواة" (56).

وفي المقابل، فإنّ اتجاه الشعب إلى السلبية وعزوفه عن المشاركة في مختلف مؤسسات المجتمع وشعوره بالكره للقرارات السياسية، عوامل مؤدبة بانشار القوضى وضعف النظام السياسي ذلك أنّ "سياسة العنف والجبروت والاضطهاد تشرّ بتزعزع أركان النفوذ وتنتج بزوال السلطان وإن طال الزمان" (57).

فالجادوي وقف على أنّ من أبرز عوامل الضعف

يؤاد قطيعة مع فقه السياسة الشرعية، تابعة من الوعي العميق بأن الواقع والتاريخ لا النص الديني والانتشاء العقائدي، هما منطلق النظر في المسألة السياسية، وأن الفكر السياسي متصل بالإشكالية الفكرية والاجتماعية لا بالعقيدة والأمة.

على هذا الأساس أمكن إلى حد بعيد للنخبة الزيتونية التنويرية، بفضل تطور الذهنية والوعي الذي فرضته تحولات الواقع والتاريخ، أن تتعامل مع المسألة السياسية تعاملًا جديدًا أسقط الماهية الدينية للدولة وألبسها ماهية سياسية مدنية وأقام الدليل على مصالحة مع النظام السياسي الحديث واعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، في مقابل الوقوف على هشاشة المؤسسات التي قامت عليها الدولة السلطانية.

## 2 - التّحديثيون الصادقيون :

تأسست المدرسة الصادقية سنة 1875 على يد الوزير المصلح خير الدين التونسي (ت 1890)، بمحاذاة الفريق الإصلاحي المنضم حول من مشائخ الزيتونة التنويريين (مجهول، فاضل، سالم بوحاجب ت 1924 / محمد بيرم الحسني ت 1889 / محمد السنوسي ...) ورامت النخبة الإصلاحية من خلال تأسيس الصادقية (نسبة إلى باي تونس محمد الصادق باي ت 1882) نقل مشروع الحداثة إلى الإدارة ومؤسسات المجتمع في البلاد التونسية، وبناء روح جديدة في المتعلمين تمكن من تحول الحركة الإصلاحية من مجرد مجموعة ضغط نخوية بلا أساس شعبي إلى مرحلة التشكل داخل مؤسسات عصرية تمتاز بتوجهها المتصالح مع الهوية العربية الإسلامية، والمتفتح على التجارب الأوروبية وعلى الفكر الحديث، إدراكا من الإصلاحيين أنّ مثل هذه المؤسسة هي الأقدر على مواكبة التحولات المتسارعة في المجتمع الحديث وعلى إنتاج نخبة جديدة يعول عليها في إرساء القيم الجديدة والمؤسسات الحديثة وبناء المستقبل الأفضل ودخول حركة التاريخ من جديد بثقة وتبصر. ويعتبر البشير صفر (ت 1917) من رواد الجيل الصادقي الأول وأكثرهم حيوية ونشاطا، كما

والتخلف في المجتمعات العربية الإسلامية، أنها مازالت تولّد السياسي الذي يتولى أول ما يتولى تهميش المدني أو إزاحته وقمعه، ومازالت السلطة السياسية فيها تركز على شبكة هائلة من الإقصاءات متعددة الجوانب، وهو ما جعل هذه المجتمعات في حالة متواصلة من عدم التوازن الراجح إلى فقدان القدرة على تأطير الحياة العامة على النحو الذي يتيح حق المشاركة والتقد والاختلاف والتعارض والتعويل في القرارات على الانتخاب الحر والنقاش حول القضايا والتداول السلمي على السلطة، على غرار ما تحقق في المجتمعات المتقدمة التي أمكن لها، عبر فضالات استمرت عقودا من الزمن، ترتب عليها حصول تطورات اجتماعية وسياسية قوّضت البنية الاجتماعية والسياسية القديمة (النظام الإقطاعي/ الإكليروس الكنسي/ الحكم المطلق) وإرساء دعائم بنى جديدة عمادها إعلاء شأن الفرد من ناحية، وفرض إرادة الجماعة من ناحية ثانية.

ويتبين مما سبق أنّ النخبة الزيتونية ذات الثقافة التقليدية، استطاعت تحت تأثير التحولات الفكرية والاجتماعية العميقة التي هزّت البنى التقليدية الجارية ومؤسسات من قواعدها، ومن خلال الاطلاع على وقائع التاريخ الحديث والانفتاح على مكتسبات الفكر الحديث، أن تعيد النظر في المسألة السياسية، على النحو الذي جعلها - إلى حد بعيد- تتج المعرفة في المجال السياسي لا بالنظر في النص الديني أو باسترجاع مقولات السياسة الشرعية، بل من خلال النظر في الاجتماع الإنساني المدني والاستفادة من تاريخ الآخر الثقافي والحضاري وتجارب، فربطت الدولة بالمجتمع والتاريخ لا بالدين والأمة وتنازلتها من جهة ماهيتها الاجتماعية والسياسية، لا باعتبارها متدعمة بالعقيدة والجماعة كما في الفكر السياسي التقليدي الذي ألغى الحدود الفكرية بين ما هو سياسي اجتماعي متصل بالعقل والمصلحة ويتحولات الزمان والمكان وما هو ديني ومقدس وثابت ومرتبط بالنص.

وهذا التطور في الذهنية يعبر -في نظرنا- عن

- للامة أن تراقب أعمال المسؤولين وتناقشهم في تصرفاتهم المخالفة للقوانين.

- لا نبلاء ولا سرة ولا امتياز في الطبقات.

- لا تباع الوظائف العمومية ولا تورث أباً عن جد.

- لا يمتاز أحد على غيره في الحقوق العمومية.

- التصرف بيد الأمة وهي تدبر مصلحتها بنفسها والملك ووزرائه مسؤولون عن أعمالهم أمام الأمة ووظيفتهم منحصرة في تنفيذ ما يقرره مجلس النواب من القوانين" (59).

وتتطوي هذه المبادئ التي استوحاها صفر من الفكر السياسي الليبرالي عن إيمانه بضرورة الفعل الجماعي في السياسة وبأن تركزت على الأساس التعاقدية الذي يكرس إرادة الشعب وحقه في مراقبة السياسي ومحيثيته، لا على الأساس العقائدي الذي يكرس الطاعة والرضا بالموجود ويوكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى وشائج العاطفة الدينية.

فالدولة في الفكر السياسي الحديث "خادمة للمجتمع بقدر ما يقدم المجتمع الفرد، وهي تنظم التعاون بين أفراد المجتمع ومؤسساته، وتحدد طرق السعي وتشجع الكسب وطلب العلم، وجوهر وظيفة الدولة يتمثل في ردع العنف اللامعقول من خلال الدفاع عن المجتمع من أخطائه بالحفاظ على الأمن وحماية الأفراد والمؤسسات من الأذى والاعتداء" (60) وصولاً إلى إشاعة مناخ عام يتحقق فيه الاستقرار والسلم الاجتماعي بأن "تصان فيه الحقوق الشخصية والعمومية" (61)، وبذلك يستحق للشعب بما يمتلكه من إرادة حية وفاعلة وبما يخترنه من طموحات وآمال إلى حياة أفضل، أن يهضص لاكتساب مقومات القوة المعرفية والاقتصادية والسير في طريق التقدم المنشود والدخول في قلب الحركة الحضارية لا البقاء على هامشها.

على هذا الأساس، وتجه البشير صفر للاستعمار (62) تهمة التسبب في حالة السلبية والتهميش والفقر

كان على رأس البعثة العلمية الأولى التي أرسلتها الدولة التونسية سنة 1881 إلى فرنسا لاستكمال طلب العلم والتخصص في شعبة من شعبة. وفي مدرسة سان لويس (Saint Louis) بباريس تغدّى صفر بلبان الفكر الحديث وأطلع على فكر الأنوار الذي رسخ قيم العقل والحرية، وجاء لمقاومة التعصب الديني والاستبداد السياسي، ورفض استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. كما تلقى عن أساتذته في سان لويس مبادئ الثورة الفرنسية (1789) وما أشاعت من القيم المخالفة للحرية والإخاء والمساواة، فيما كان التاريخ عامة وتاريخ المجتمعات الأوربية الحديثة يوجهه الخصوص أبرز ما تعمق صفر في معرفته.

ومثل الاحتلال الفرنسي لتونس سنة 1881 الحدث الذي غير مجرى حياة البشير صفر والبعثة الصادقية الأولى التي أجبرت على العودة إلى تونس في جويلية 1882 قبل استكمال التحصيل العلمي المنشود. حينما كانت فرنسا في نظرم مصدر الأنوار ومنبع المبادئ الإنسانية ورمز التقدم والتمدن، أصبحت إثر احتلالها لتونس في نفس السنة التي ولّى فيها هؤلاء الشباب وجوههم شطرها لطلب العلم وملائمة مطالب الحداثة والتقدم مصدر الظلم وآية الاستغلال والعثر.

ومن ثم عزمت النخبة الصادقية على محاربة فرنسا بسلاحها المتمثل فيما تلقوه من علوم ومعارف ومبادئ من الفرنسيين أنفسهم سواء في المدرسة الصادقية التي كانت تعجّ بالمدرّسين الفرنسيين والأوروبيين أو في المدارس الفرنسية.

وقد أمكن للبشير صفر من خلال وعيه التاريخي إدراك أن «استبداد السلاطين والملوك واعتمادهم على غير ذوي الكفاءة من أقوى عوامل الانحطاط في المجتمعات العربية الإسلامية... وهو الحائل دون ترقّوها» (58).

وذهب صفر إلى أن إقامة حدود دستورية تجعل اعتبار الحرية الفردية والإرادة الجماعية ضرورة لشرعية السلطة ولقبول قراراتها ومباركة اختياراتها، هو سبيل التجاوز ومنع الإصلاح الحقيقي فصدع بأن :

فالمطالبة بالحقوق والحريات والمشاركة في الحياة الاجتماعية والانخراط في مؤسسات الفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من مقومات المواطنة الحقيقية، إذ "الحرية لا تعطى عفوا وإنما تؤخذ قسرا، لكن يجب قبل كل شيء استعمال الحكمة في الحصول عليها ولا شيء أنفع في ذلك من الروية والعقل" (64).

ويدل كلام علي باش حائه عن استيعابه للحقيقة التاريخية التي تقيد بأن الحرية ليست مئة إلهية أو منحة سياسية، والواجب على من يريد المحافظة على حقوقه وحرياته وإثبات مواطنته أن لا يغفل عن حقه في المشاركة السياسية والاجتماعية بجميع الممارسات التي لا تخلُ بسير المؤسسات الاجتماعية ولا تترك الاستقرار الاجتماعي، ذلك أن المشاركة هي "مقياس التحضر والدليل الواضح على الحرية السياسية" (65)، وإن الركون إلى الاعتقاد بأن الحرية حق أصيل ليس لأحد المساس به، والاطمئنان إلى أن مجرد هذا الاعتقاد كئيل بضمان الحقوق والحفاظ على الحريات هو من جانب آخر تخل عن الحرية، لا يؤدي إلا إلى إثبات التقييد السياسي وجعله حالة قارة ويهمل تحقيق النتائج المرجوة للفرد والمجتمع، ويحول المواطنين الذين يفترض أن يكونوا منطلق الفعل السياسي وهذه إلى مجرد أدوات وأرقام.

وأكد عبد الجليل الزاوش (ت 1947) نفس الفكرة حين بين أن الحرية سلوك يتحقق داخل الحيز الاجتماعي الفسيح، يعبر من خلاله الإنسان عن أفكاره وعن آماله وآلامه، ويتناقص الإشكاليات والحلول والبدائل المتوفرة، ويختار الحاكم وطريقة الحياة في ضوء حدود مرسومة ومعلنة تمثل الاتفاق العام بين المواطنين فيما بينهم، وإزاء السلطة. ذلك ما استوحاه الزاوش بالإحالة إلى "الرأي العام الأوروبي الذي كان يبدو محكوما عليه وإلى الأبد بالعيش في كنف الاستبداد، لكنه لم يلبث أن قطع الصلة مع ماضيه وطلب النظم الإدارية التي تؤمن للمواطنين مزيدا من الضمانات ومن الأمن المادي والمعنوي" (66).

والجهل التي عليها الشعب التونسي، بسبب حرمانه من التعليم المصري ونمادي المعمرين الفرنسيين في سلب الأراضي الفلاحية الحصبة والأوقاف، والاستثناء عن العمالة التونسية، وضرب الصناعات التقليدية بإغراق السوق بالبضائع المستوردة من فرنسا خاصة وأوروبا عامة، وهو ما أقصى الشعب أفرادا ومؤسسات عن دائرة الفعل والحراك اللذين بهما تكتسب الحقوق ويوسع مجال الحريات، خلافا لما ادعته سلطات الاستعمار من أنها جاءت لنشر الحرية والديمقراطية والتبشير بالمبادئ الخالدة لحقوق الإنسان والمواطن التي مثلت أبرز ما تمخض عن الثورة الفرنسية.

وفي برنامجها الصادر بجريدة "Le Tunisien" (التونسي) بتاريخ 7 فيفري 1907 أعلنت حركة الشباب التونسي أن إصلاح العنصرية من أبرز مطالبها ومن أهم ما ستكسب كفاحها من أجله "لأن العنصرية التونسية لم تزل على حالة غير مرضية مادام المتقاضون لا يجدون أمامها الكفالات اللازمة للحصول على الحقوق، ولذلك أخذنا على أنفسنا القيام بطلب إصلاحها وإعادة تنظيمها بكيفية مدققة تلائم روح العصر، وجعل قوانينها مبدئية بحيث يلجأ إليها الناس في معرفة الحدود والحقوق والواجبات مع التفرقة بين السلطين الإدارية والقضائية".

فالنظام القضائي المستقل الذي يتساوى أمامه المواطنون في الحقوق والواجبات، دون نظر إلى نسب أو جنس أو طبقة أو انتماء ديني أو جغرافي، هو في نظر باش حائه نتيجة الوعي الجماعي بال حاجة إلى التحرر من الاستبداد والحكم الشمولي، وما يستوجبه هذا الوعي من مطالبة وحراك واستعداد دائم لصعد طغيان السلطة وإيقاف رغبتها الدائمة في مزيد السطوة والنفوذ.

لذلك اتجه علي باش حائه (ت 1918) مؤسس حركة الشباب التونسي إلى الشعب التونسي مذكرا بالحقيقة السابقة وباستحقاقاتها على أرض الواقع فقال : "إن من واجبا الاحتجاج، وإن التخلي عن حق المشاركة في الحياة الإدارية يعني التخلي عن صفات كمواطنين (كذا) لتصبح أجناب في بلدنا" (63).

وأدرك الزاوش أن هذا التحول يقتضي انقلاباً في الوعي وتغييراً هيكلياً للبنية الاجتماعية والاقتصادية عبر عنه "بقطع الصلة مع الماضي".

وبالانطلاق من الأرضية الفكرية ذاتها بين محمد باش حانبه (ت 1920) على سبيل الجزم أن "السلطة السياسية المتمدنة والعادلة ليس لها الاختيار بين مسالك متعددة في تسيير الشأن العام، فهي بالضرورة تستلزم غياب النظام القمعي... والعدالة تقتضي أن يستشار الشعب فيم تنفق الضرائب التي يدفعها، وأن ينتفع بما دفعه" (67).

ولا يكون ذلك ممكن التحقيق على أرض الواقع -في رأي محمد باش حانبه- إلا بإلغاء جميع المحاكم الاستثنائية الجزرية، فيكون المواطنون متساوون أمام المحاكم العادية أي أمام نظام قانوني موحد يضمن التساوي في الحقوق والواجبات (68).

على هذا الأساس، جعل محمد باش حانبه حرية شعوب شمال إفريقيا القضية المركزية إثر الحرب العالمية الأولى وما رافقها من ارتفاع الأصوات بحري الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، وبروز حركات التحرر في هذه البلدان الأوربية وغيرها، وأن الشعوب في هذه البلدان أصبحت مدعوة بعد التحولات العالمية التي آتت على البنى السلطوية من أسسها وقوضت أنظمة الاستبداد، أن تهبط -إذا ما تعلقت همتها بالحياة الكريمة- لرفض الأنظمة المطلقة التي عرفت بدمجها بين السلطات وغمطها للمقوق وإهدارها للحريات (69).

وذكر باش حانبه بأن المكاسب القانونية التي حصل عليها التونسيون عقب إعلان محمد باي (ت 1859) عن قانون عهد الأمان سنة 1857 ومحمد الصادق باي عن دستور 1861، إن دلت من الناحية التاريخية على بداية وعي الطبقة السياسية بضرورة الانخراط في التحديث السياسي ومراعاة التحولات المحلية والعالمية إلا أنها لم تتحول إلى مكاسب فعلية ولم تثير من واقع الناس شيئاً لأنها فوقية لم تتجاوز المستوى الشكلي الإجرائي، إذ كانت نابعة من الباي إیراما ونقضا، وهو

ما يفسر سرعة تداعبها إثر الانتفاضة التي قادها علي بن غدامه سنة 1864 واتخذها الباي ذريعة لإيقاف العمل بدستور 1861، رغم أنه لم يدخل حيز التطبيق العملي قبل ذلك (70). وهو ما أبقى الوضع بالبلاد التونسية على ما هو عليه من الفقر والجهل والسلبية لأنه -كما عبر أحمد الصافي (ت 1937) - "يرزح تحت نظام الحكم المطلق، حكم اللاشريعة، ولا يوجد من يثله ويبلغ مطالبه لدى السلطة السياسية، وغاية ما هنالك مكاتب تمد نصوص الأوامر ليقع عليها الباي في الحال" (71).

ورأى الصافي أنّ العلاج الحقيقي لهذا الوضع المتردي لا يتم إلا من خلال تحمل الشعب مسؤولياته في إعادة بناء النظام السياسي وفق ميثاق دستوري يقضي بالفصل بين السلطات وانتخاب الحاكم ومسؤوليته أمام الشعب، وينصّ على احترام الأفراد ويضبط الحقوق والواجبات (72).

وفي أطروحة عن «السيادة في القانون العام الإلهي» أبرأ أحمد السقا (ت 1957) في إطار إعلانه حراجه لتهوم السيادة ومستلزماته في القانون العام الإسلامي أن «السلطة أقيمت من أجل مصلحة المسلمين ولضمان حقوقهم وأن المبدأ الأصلي فيها حرية الفرد واستقلاله» (73).

وتتمثل الصفة التي يتميز بها الحاكم كما يرى السقا "في كونه مفوضاً في نظر القانون المدني لا تتجاوز سلطته العليا الحدود التي أقرتها الأمة ورضيت بها بكل حرية" (74). بناء على ذلك أكد على أن طاعة الحاكم مشروطة باستجابته لرغبة الجماعة التي هي أصل مشروعيته ومن ثم "لا يجوز له معارضتها وإلا انهارت سلطته وخالف ما عهد إليه بخصيائه، أعني السلم الاجتماعي، ذلك أن معارضته لرغبة الأمة من شأنها أن تؤزل حتماً وآلياً إلى العصيان وانتشار الفوضى" (75).

وأحال السقا شأنه شأن كل عناصر النخبة الصادقية

إعمارها وإثمارها وعلى إنجاز الأعمال الكبيرة بإتقان وتقان وبروح من المسؤولية عالية، وهم الأقلر على الاستجابة لمقتضيات النهوض والتقدم.

### خاتمة :

بناء على ما تقدم يمكن القول إنّ الزيتونيين التوريين استطاعوا إلى حدّ بعيد تجاوز المرجعيات التقليدية في معالجة المسألة السياسية عامة ومسألة الحرية خاصة، في مقابل إعطائهم الاعتبار لمساهمة الآخر الثقافي في إثراء التجارب الشخصية، ضمن الوعي بضرورة معرفة الواقع بجميع مكوناته معرفة تعتمد على معطيات هذا الواقع ومتغيراته وتأتى عن أن تقع في "الموهومات الفكرية" أو ترضى بالتشاز الحضاري، فانفتحت على الفكر الحديث واستفادت من جهازه المفهومي ووظفت مفردات المعجم الحديث كالشعب والبرلمان والانتخاب وإرادة الأمة والحريات العامة والتفريق بين السلط، دون أن ترى أنّ ذلك يتعارض مع روح التشريع الإسلامي أو يحسّ من العقيدة والإلهاد

والمحرر للنخبة الزيتونية حرجا في الاعتماد على ما أفرزته التحولات البنيوية العميقة في المجتمعات الغربية من تصوّرات ومفاهيم، في تناول مسألة الحرية ومعالجة منطوياتها، محققة بذلك تفاعلا متوازنا مع متغيرات العالم وتطوّرات الفكر، دونما انسحاب من الحركة التاريخية بالانكفاء إلى النقص والاطمئنان للموروث واتخاذ سباجا إنقاذيا موهوما تجاه زحف التحولات الهادئة في المجتمع الحديث

وبذلك خطت هذه النخبة في رؤيتها السياسية خطوات متقدّمة، قياسا بما قدّمه الفكر الإصلاحى في القرن التاسع عشر. وهذا التطور في التفكير يعكس تطوّرا في الذهنية والوعي اقتضته تحولات الواقع عالميا ومحليا من ناحية، واستوجبه الانفتاح على مكسبات الفكر الحديث بعيدا عن هواجس الصراع والدفاع الغريزي عن الذات من ناحية أخرى.

والزيتونية، إلى التاريخ الحديث وما عرفه من تحولات عثرت عن وعي الشعوب بحقوقها وانتفاض إرادتها للحياة الكريمة، ليدعو من خلال ذلك الشعوب العربية الإسلامية عامة والشعب التونسي خاصة إلى أن يتعلم من التاريخ ومن تجارب المجتمعات المتقدمة ويضطلع بدوره التحريرى فقد "علّمنا التاريخ أن تنظيم الأمة جهودها للقيام بمهمتها والسير على صيانة الشرعية يعتبر ضرورة وحتمية، ويبدو أن الشعوب العربية الإسلامية قد بدأت تستعيد وعيها بعدما مرت عليها قرون عديدة وهي تغطّ في نومها" (76).

والملاحظ أنّ السفا أراد لفت الانتباه إلى أن استبدال هيمنة السلطة والظروف على الفرد والجماعة، بهيمنة إرادة الجماعة على السلطة وعلى الظروف ببناء أسس النظام السياسي والاجتماعي المعتر عن الإرادة الجماعية والمعرّز لمجال الحقوق والحريات، إنما هو حصيلة تدافع القوى المختلفة داخل النسيج الاجتماعي، وسببة التوازنات التي ينتهي إليها هذا التدافع، وتعلو فيها كرامة الفرد وإرادة الجماعة.

وكذا يُفسح المجال للفرد أن يتملّ مبادئه إعبا المشاركة في نشاط المؤسسات الاجتماعية والسياسية بحرية واحترام لغيره من المواطنين ولدوائر السلطة السياسية، وفي إطار علاقة قائمة على التعقل والتعاقد والتحاو حول القضايا الكبرى للمجتمع.

ومازال الفكر السياسي الحديث يشدّد على "أنّ حرية المشاركة في التقييم النقدي، وفي عملية صياغة القيم، من أهم الحريات الحاسمة للوجود الجماعي، إذ ليس بالإمكان حسم أمر اختيار القيم الاجتماعية بمجرد صدورها عن سلطة لها الهيمنة على دعامات الحكم" (77).

كما لم يعد خافيا في الأدبيات السياسية الحديثة أن المواطنين الذين يشعرون أنّ لهم شأنًا في صياغة الاختيارات العامة، وأنّ لأصواتهم اعتبارا في سير النظام السياسي هم الأكثر إقبالا على الحياة وعلى

في بيئة حضارية لم ترعرع فيها قيم الديمقراطية وثقافتها الحاضرة لهذه الأفكار. وهو ما يطرح إشكالية القيام بعملية "ملاءمة" يمكن بها للأفكار "المنقولة" التي لا تتعارض مع الخصوصية الثقافية، أن تأخذ طابعا ذا معنى بالنسبة إلى متلقيها سواء في المجتمع التونسي أو في المجتمعات العربية الإسلامية على وجه العموم، ثم النظر في استنباط الأشكال المؤسسية المعبرة عن الذهنية الفكرية والسياسية الجديدة والأساليب المنظمة لها في الواقع. وذلك ما جعل حركة الشباب التونسي تعمل في الواقع على فرض تقاليد في النشاط السياسي تهدف إلى تمثيل الشعب والمطالبة بالحرية والتعبير عن التطلعات الوطنية وعن مشاعر التضامن بين مختلف مكونات الأمة العربية الإسلامية.

وستجد الحركة الوطنية التونسية المعاصرة لاحقا فيما أنتجت النخبة الزيتونية التنويرية والصادقية أساسا تبني عليه رؤيتها السياسية والمجتمعية.

أما حركة الشباب التونسي التي تخرج عناصرها من المؤسسة التعليمية الحديثة ذات التوجه الليبرالي (الصادقية) ومن الجامعات الفرنسية، فتمكن لها توظيف مفاهيم الفكر السياسي الحديث واعتماد مفرداته (الشعب/ الانتخاب/ المجلس النيابي/ التصديق بين السلط/ المواطنة...)، كما أبدى عناصر هذه الحركة وعيا عميقا بما تولد عن الفكر السياسي الحديث من نظام (الديمقراطية) نابع من الإيمان بالعقل وما أقره من تقديم وسائل الحوار والإقناع على أساليب الإكراه والعنف، وما توصل إليه من قيم ومبادئ وسلوك (الثقافة الديمقراطية)، بها يتم تسيير الشأن العام على نحو يحافظ على أكبر درجة ممكنة من الكرامة الفردية ومن الوفاق والسلم الاجتماعيين، دون استبعاد لمظاهر الاختلاف والتنوع والتعارض.

وينطوي هذا الاتجاه في التفكير لدى عناصر حركة الشباب التونسي على رغبة في تجديد الأفكار الديمقراطية

## المصادر والمراجع

1) Ben Achour (Yadh), L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale, Imp Officielle de la République Tunisienne, 1980, p. 180

- 2) العروي، مفهوم الحرية، نفس المرجع، ص 174.
- 3) السنوسي، الرياض الناضرة بمقالات، نفس المصدر، ص 33.
- 4) المصدر نفسه، ص 32.
- 5) المصدر نفسه، ص 39.
- 6) المصدر نفسه، ص 32 و 34.
- 7) المصدر نفسه، ص 33.
- 8) المصدر نفسه، ص 36 و 37.
- 9) جماعي، ساء مجتمع جديد من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الحادي والعشرين، الأهلية للنشر، عمان الأردن ط 1، 2003، ص 42-43.
- 10) الرياض الناضرة... نفس المصدر، ص 103.
- 11) التعاليم، روح التحرر في القرآن، المصدر نفسه، ص 44.

- (12) المصدر نفسه، ص 44.
- (13) المصدر نفسه، ص 118.
- (14) الثعالبي، تونس الشهيدة، نفس المصدر، ص 17.
- (15) المصدر نفسه، ص 33.
- (16) حسين، الحرية في الإسلام، 1982، ص 22.
- (17) حسين، تونس تحت الاحتلال الفرنسي، نفس المصدر، ص 61-62.
- (18) لوكوش (الطيب)، تأملات في الديمقراطية وحقوق الإنسان، المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس 2004، ص 59.
- (19) الحرية في الإسلام، نفس المصدر، ص 16.
- (20) المصدر نفسه، ص 71.
- (21) المصدر نفسه، ص 71.
- (22) «أسس التقدم والمدنية في الإسلام»، جريدة حبيب الأمة، 21 ماي 1906، والأعداد الموالية.
- (23) المصدر نفسه
- (24) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، نفس المصدر، ص 212.
- (25) المصدر نفسه، ص 215.
- (26) ميل (جون ستوارت)، في الحرية، وزارة الثقافة دمشق، ص 7.
- (27) أصول النظام، نفس المصدر، ص 170.
- (28) ابن عاشور، التحرير والتزوير، نفس المصدر، ج 30، ص 321.
- (29) المصدر نفسه، ص 321.
- (30) ميل، الحرية، نفس المصدر، ص 174.
- (31) التحرير والتزوير، نفس المصدر، ج 23، ص 167.
- (32) أصول النظام، نفس المصدر، ص 177.
- (33) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، نفس المصدر، ص 133.
- (34) العقائد التونسية... نفس المصدر، ص 44.
- (35) المصدر نفسه، ص 44.
- (36) المصدر نفسه، ص 21.
- (37) المصدر نفسه، ص 183.
- (38) الحناد، الأعمال الكاملة، نفس المصدر، ج 3، ص 275.
- (39) فوكو (ميشال)، سيرة فلسطينية، قلا عن أوزير ديفوس وبول رابوسف، تر جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1995، ص 192.
- (40) بظر «الحرية ثمرة الجهاد»، مجلة الفجر، شهر ربيع الثاني وجمادى الأولى 1340/1921، ص 193 وما بعدها.
- (41) انظر: «الداستير الحديثة»، مجلة الفجر، شهر شعبان ورمضان 1340هـ/1922، ص 27.
- (42) «الحرية ثمرة الجهاد»، نفس المصدر
- (43) المصدر نفسه.



- (44) المصدر نفسه.
- (45) المصدر نفسه.
- (46) مجلة الفجر، شحان ورمضان 1340هـ/ 1922، ص 270.
- (47) لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، المرجع نفسه، ص 29.
- (48) الجادوي، القوائد الجامعة، نفس المصدر، ص 51.
- (49) المصدر نفسه، ص 52.
- (50) المصدر نفسه، ص 505.
- (51) عبارة الودير حير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، نفس المصدر، ص 98.
- (52) القوائد الجامعة، نفس المصدر، ص 521.
- (53) المصدر نفسه، ص 521.
- (54) المصدر نفسه، ص 160.
- (55) المصدر نفسه، ص 200.
- (56) المصدر نفسه، ص 200.
- (57) المصدر نفسه، ص 177.
- (58) صفر (البشير)، مقال «دولة آل عثمان»، الحاضرة، 31 ديسمبر 1895.
- (59) صفر (البشير)، مقال «حقوق الأمم»، الحاضرة، 5 فيفري 1899.
- (60) العروي (عبد الله)، مفهوم الدولة، دار التنوير بيروت 1984، ص 14.
- (61) صفر (البشير)، مقال «العدالة»، الحاضرة، 30 أبريل 1889.
- (62) المحجوبي، جذور الحركة الوطنية، نفس المرجع، ص 135.
- (63) Le Tunissen, n° 17, 30 mai 1907.
- (64) التونسي، 25 أبريل 1910، ص 1.
- (65) العروي (عبد الله)، مفهوم الحرية، دار التنوير بيروت 1984، ص 99.
- (66) Le Tunissen, n°78, 27 août 1908.
- (67) Revue du Maghreb, n°2, mai 1916, Genève, Suisse.
- (68) المصدر نفسه.
- (69) Bach Hamba (Mohamed), Le peuple Algéro-tunisien et la France, Beit-el Hikma, Tunis 1999, p. 69.
- (70) المصدر نفسه، ص 71-72.
- (71) جذور الحركة الوطنية... نفس المرجع، ص 257.
- (72) المصدر نفسه، ص 257.
- (73) السقا، السيادة في القانون العام الإسلامي، المصدر نفسه، ص 123.
- (74) المصدر نفسه، ص 136.
- (75) المصدر نفسه، ص 136.
- (76) المصدر نفسه، ص 144.
- (77) أمارتيا (ص)، التنمية حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، تر: شرقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد 303، ماي 2004، ص 335.

# استراتيجية السلطة لدى خير الدين التونسي

عبدان المنصر / جامعي، تونس

الحصول على كم الأصوات التي تتيح له مواصلة نفس السيلية. يلاحظ فان كريكن (1) Van Krieken أن خير الدين رغم تعبيرة أحيانا عن آراءه مخالفة إلا أنه لم يصوت أبدا، في المجلس الخاص، خارج الاتجاه الناصر الذي أيا وزيره الأكبر مصطفى خزندار، وهو أمر يبدوا أنه عسيره بواقعية الرجل فقط لا يؤدي كل المعنى، بالنسبة لفان كريكن. نجد ابن أبي الضياف يذكر موقف خير الدين من مسألة مضاعفة المجبي. حيث اعترض على قرار الباي، لكنه اضطر لمجاراته، مثل الجنرال حسين تماما، عندما تغلب الاتجاه المعاكس بفضل مساندة الباي، رغم أقلية ذلك الاتجاه، فجاء القرار مناقضا لمجرى النقاشات داخل المجلس(2). كذلك الشأن بالنسبة لمسألة القرض (ماي 1863) وإن لم يفصل صاحب الاتجاه في مواقف أعضاء المجلس مكتفيا بعبارة «ظهر للباي في مجلسه الخاص بموافقة أكثره»(3).

لم ينجح الإصلاحيون في عكس الاتجاه داخل المجلس الخاص ولا داخل المجلس الأكبر، ومضى الباي ووزيره الأكبر في تطبيق السياسة المالية التي اعتقد أنها ستحل مشكل السيولة الناقصة في خزينة الدولة، غير

بغض النظر عن الدور الذي لعبه خير الدين التونسي في حركة الإصلاح والتحديث في تونس في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، يمكن للمؤرخ أن يثير الكثير من الأسئلة لا فقط حول محددات ومضامين فكره الإصلاحي، وإنما أيضا حول استراتيجية السلطة لدى رجل ميز هذه الفترة من تاريخ البلاد التونسية. فقد جاء الرجل من فئة المماليك المحتكرة للوظائف العليا واتسم في الوقت نفسه إلى النخبة الفكرية المؤمنة بالإصلاح السياسي ومقاومة الاستبداد واختلاط السلطات، وإلى الطغمة السياسية والإدارية والعسكرية التي كان البايات يحكمون بواسطتها المدن والقبائل، مع ما يعنيه ذلك من غطرسة واستعلاء.

## خير الدين: صعود سريع في بيئة ودية

رغم التناقضات التي كانت تشق فئة المماليك تلك، إلا أن ذلك لا يعني أنها عدمت حس الانتماء لطبقة متميزة. يظهر ذلك عند التصويت على القرارات الهامة، حيث كان الباي، المتحكم الفعلي في هذه الفئة من خلال العطاء واحتكار قرار التعيين في المناصب والعزل منها، ينجح في كل مرة في

يدفع لها 14 مليوناً، في حين أن الأمر كان يتعلق في بداية القضية بمطالبتة بخمسين مليون فرنك. أضعف مصطفى خزندار موقف الدولة بعدم إرساله الكثير من مؤيدات الدعوى لخير الدين الذي عبر عن استيائه للأمر (6). رغم ذلك فإن الحكومة التونسية التي كانت تحتاج لانتصار معنوي (والتي سعت إلى عقد صلح مع غريمها الهارب عندما توقعت الأسوأ في هذه القضية) اعتبرت هذا الحكم إنجازاً خارقاً كوفى عليه خير الدين بتعيينه في منصب وزير البحر، ذلك المنصب الذي سيدخل منه فعليا ليدان السياسة العليا.

لعب مصطفى خزندار كما يبدو دوراً أساسياً في تحقيق ارتقاء خير الدين السياسي والإداري وهو أمر يمكن القول معه إن خير الدين كان واعياً به، رغم الكثير من الدعاية التي تعتبر أن خير الدين حقق كل مسيرته السياسية بفضل كفائه الشخصية، إلا أن ذلك لا يتناقض مع المساعدة والساندة اللتين وجدتهما من زعيم فئة المماليك والشخصية الرئيسية في الآيالة مصطفى خزندار. ففي نظام حكم استبدادي أحسن خير الدين وضعه، لا يتسنى للكفاءة وحدها أن تفرض صاحبها، حيث يتوجب دائماً الاستناد إلى جبهة قوية داخل الحكم. في المخرجين الرئيسيين اللذين حققا انطلاقاً خير الدين الحقيقي، نجد محمداً من طرف مصطفى خزندار الذي وضع فيه كل ثقته مراهنًا على حماسه ووفائه. كان خير الدين مفارضاً بارعاً حكتته المهام التي أنيطت بعهدته لدى الدول الأجنبية، وهو ما يفسر اختيار الباي له للمفاوضة الباب العالي من أجل الحصول على فرمان 1871 الذي سيزيده قريباً من الوزارة الكبرى. حقق خير الدين انتصارات معنوية وسياسية لحكم الباي وشرعته المتآكلتين، محققاً في الأثناء استفادة شخصية حيث أصبح أحد الشخصيات المركزية في بوتقة الحكم.

ما يجنبو التأكيد عليه هو أن خير الدين أصبح سريعاً، ونتيجة لهذه «النجاحات»، المشرف الحقيقي على العلاقات الخارجية لدولة الباي والمنفذ لها، حيث تعددت سفاراته إلى أوروبا، وكان الهدف منها هو

أن الإصلاحيين، وخير الدين بالخصوص، لم يسعوا لتنظيم معارضة جدية لتلك السياسة. فسر فإن كريكين ذلك ينوع من التضامن بين الوزير الأكبر وصهره الذي وإن عبر عن نوع من الاستقلالية في الموقف فإنه لم يشكل إزعاجاً حقيقياً له (4). ما ينبغي الإشارة إليه أيضاً هو أن خير الدين قد يكون سلك نفس السياسة الشخصية الموالية للوزير الأكبر لدى اضطراره بمتابعة قضية محمود بن عياد في باريس. استغرقت القضية حوالي ثلاث سنوات، وحسب فإن كريكين فلم يكن من الممكن تصور أن طول هذه المدة سببه بقاء القضاء أو بعد المسافة بين تونس وباريس فحسب بل علم تعاون مصطفى خزندار الذي رفض في أحد منعرجات القضية الخطيرة مد الطرف التونسي، الذي يمثل الجنرال خير الدين، بوثائق تثبت اختلاس محمود بن عياد 16 مليون فرنك. عطل الوزير الأكبر إذن سر القضية لأنه لم يكن راعياً في توضيح الكثير من خفاياها للدور الذي لعبه إلى جانب ابن عياد في عمليات التحويل الواسعة لأموال الدولة، مما أضعف موقف خير الدين وجعل الحكم النهائي (صدر في باريس في 30 نوفمبر 1856) أقل من مستوى توقعاته. هل انقلب خير الدين بالنظرية على الوزير الأكبر طيلة السنوات الثلاث التي استغرقتها سير القضية؟ يبدو أنه لم يكن يتمتع باستقلالية كاملة إزاءه على أدنى تقدير وهو ما يفسر اعتبار مصطفى خزندار الدولة التونسية متصرة في هذه القضية على عكس ما يبينه الحكم القضائي في الحقيقة.

نجد في المصادر الكثير من الدعاية لهذا «النصر» القضائي، في حين أن واقع الحال يتسبب المسألة كثيراً. يذكر ابن أبي الضياف أن ذلك «من عظام خدمه خير الدين في هذه المملكة. ولو تم مراد ابن عياد ووجد من خير الدين أذناً صاغية لمواعيده، كانت المملكة في أسره لوقتنا هذا، لكثرة ما يبدء من الأوامر والرسوم» (5). كان الحكم القضائي يلزم الدولة التونسية بدفع 16 مليون فرنك لمحمود بن عياد، ويلزم هذا الأخير بأن

بفعل امتلاكه لعدد هام من سندات القرض التونسي كان بإمكان الوزير الأكبر السابق دائما إضعاف موقف خير الدين واللجنة المالية الدولية.

كانت رغبة الوزير الأكبر مصطفى خزندار في الاستمرار بالتصرف على الطريقة السابقة تتناقض مع وجوب تنقية الوضع المالي لتنفيذ برنامج الإصلاحات. لقد شرع خير الدين، مدعوماً في ذلك بالإصلاحين الآخرين (حسين، وستم، العربي زروق، ابن ضياف) وبممثلي الدولة الأوسع تأثيراً بالأيالة (روسلان وبلي)، في مسار للإزاحة مصطفى خزندار عن طريق قضم صلاحياته، قبل إخراجه من دائرة القرار السياسي بعد 36 عاماً من الحكم في ظل البايات. أصبح بإمكان خير الدين بعد ذلك الشروع في تطبيق برنامجه الإصلاحية وسط حالة كبيرة من الحماس استعادت في إطارها حكم البايات بعض بريق شرعيته.

لا يمكن أن ننكر المساندة التي لقيها خير الدين من القوى الأوروبية وبخاصة من الفرنسيين في مسيرته الإصلاحية. برعاية منذ مطلع الستينات، وهي مساندة اعتنقها بحراً، ينتميتها عن طريق سياسة عمادها الشفافية المالية والحرص على احترام القوانين وتحقيق نوع من التوازن بين الضغوط المختلفة بما يحفظ البلاد من السقوط تحت هيمنة قوة أوروبية بعينها. غير أن الانطلاق من هذا المعطى لانتهاهم بخدمة برنامج الهيمنة الفرنسية على القطر، مثلما فعل خصوم الرجل، يبدو أمراً مبالغاً فيه. لعل خير الدين كان يعتقد أن العراقيل الحقيقية أمام الإصلاحات تكمن داخل الأيالة وفي الأوساط المحافظة التي كانت تحيط بالقصر، وبخاصة الفئة الفاسدة التي سيمرر إليها لاحقاً مصطفى بن إسماعيل (الذي سبق خير الدين أن تحالف معه ضد مصطفى خزندار)، من هنا فإن حاجته للمساندة الفعالة لقناصل الدول الأوروبية وبخاصة فرنسا كان أمراً عملياً الحكمة والواقعية السياسيتين، وتحتم الإستجابة له الإستراتيجية الشخصية للوزير الأكبر الجديد. ولعل من الأدلة على نجاح خير الدين في ذلك عدم تحرر البايات ومحظيه مصطفى بن

تأكيد استقلالية البايات في علاقاته الخارجية، وهو مسار وإن كان تواسلاً لممارسة أصبحت تقليدية في سلوك الحسينيين السياسي، إلا أنه لا يمكن إنكار أنها لا تتجانس تماماً مع مبدأ تبعية الأيالة للدولة الخلافة. معنى ذلك أن خير الدين كان في الوقت نفسه رمزاً اتجهين متناقضين مبدئياً: اتجه تأكيد الروابط مع الدولة العلية، واتجه استقلالية الدولة الحسينية. أصبح خير الدين رمزاً ناجحاً لتسويق سياسة دولة البايات في الخارج.

### خير الدين «رجل القوى الأجنبية»؟؟؟

مكنت المهام التي قام بها خير الدين في أوروبا من تكوين الرجل لشبكة واسعة من العلاقات السياسية الخارجية وبخاصة في فرنسا حيث أقام سنوات عديدة. من الواضح أن خير الدين حاز تعاطفاً لدى أوساط القرار المكلفة بإدارة الشأن التونسي والتي رأت فيه ضماناً لعملية إصلاح تأخر إطلاقها بسبب معارضة المحافظين والمتفهمين في محيط البايات. كان كل من القنصل روسلان Roustau و بلي Villet مفتش اللجنة المالية الدولية هما المتفهمين لسياسة الدعم لخير الدين في مواجهة خصومه المحافظين، وبخاصة الوزير الأكبر مصطفى خزندار بعد أن انفرط عقد «التحالف» بينه وبين صهره السابق. منذ تسميته على رأس لجنة مالية محلية أوكل إليها أمر مراقبة ملفات جامعي الضرائب (1863) أصبح خير الدين يشكل منافسة حقيقية للوزير الأكبر على مستوى الصلاحيات. سمحت هذه اللجنة بإضعاف موقف الوزير الأكبر عن طريق تمجيدها لطرد كل من الجنرال العربي زروق الذي صودرت كل أملاكه، وإلياس الموصلي الصديق الشخصي للخزندار. دامت المعركة الحفية أحياناً والمعلنة أحياناً أخرى بين الرجلين طيلة عشر سنوات، ولم تنته بمزول الوزير الأكبر في جوان 1873 وتسمية خير الدين مكانه، ولا بالمحاكمة التي تلت عزل الخزندار وقد فيها أكبر جانب من أملاكه، حيث أنه

في إستراتيجيته العامة لإعادة السيطرة على الولايات البعيدة. نجد في عدة مراسلات فرنسية بعض التفاصيل عن تهوي الباب العالي لإرسال المصدر الأعظم السابق على رأس قوة عسكرية بحرية لتونس من أجل طرد البايي محمد الصادق والخلول محله وإلّا للسلطان على إيالة تونس. بدأت سلسلة المراسلات بين سفير فرنسا في إسطنبول ووزارة الخارجية في باريس تتناول هذا الموضوع منذ مطلع شهر جانفي من سنة 1881 وكانت قد سبقت ذلك رسالة سرية من سليم فارس مدير جريدة «الجوائب» إلى مصطفى بن إسماعيل يحيطه فيها علما بتهوي الخلافة لإنجاز المشروع المذكور ويطلب منه الاحتياط للأمر وعدم السماح بتكرار ما حصل مع خديوي مصر إسماعيل باشا (7). سببهم الفرنسيون للأمر اهتماما شديدا حيث قاموا بإرسال مدرعة جديدة إلى السواحل التونسية مع تعليمات إلى القنصل روسان بالاستفادة من الأمر لزيادة الضغوط على محمد الصادق بأي لدفعه إلى طلب الحماية الفرنسية الكفيلة وحدها بحفظ عرشه (8).

يذكر سفير فرنسا لدى الباب العالي Tissot زيارة أداما له خير الدين وكذلك مضمون محادثة بين المصدر الأعظم السابق والكومندان روسان (أخي القنصل الفرنسي بتونس) أكدتا له المعلومات المتداولة حول مشروع إرسال خير الدين إلى تونس ولكن بموافقة فرنسية ومقابل ضمانات غامضة. يبدو أن خير الدين اعتقد بالفعل في مساندة فرنسية للمشروع محاولا تغيير علاقاته مع الفرنسيين لتحقيق هذا الهدف الذي تزامن مع اتجاهه لدى الباب العالي لإحكام السيطرة مجددا على طرابلس. وقعت مناقشة هذا المشروع في مجلس الوزراء العثماني في 26 أبريل 1881 أي بعد وصول الأخبار عن أحداث خمير واجتياز القوات الفرنسية للحدود التونسية. هل حاول الباب العالي استعجال الأمر لاستباق احتلال الفرنسيين كامل الإيالة؟ يبدو أن تكرار ما حصل في مصر لم يحظ بأي أمل في النجاح باعتبار المعارضة الفرنسية القوية وسرعة تحرك القوات

إسماعيل على المس منه ومصادرة أملاكه بعد خروجه من الوزارة الكبرى، فقد كانت حماية القنصل الفرنسي تحيط بالرجل وكذلك علاقاته خارج الإيالة.

عند مغادرته تونس يائسا من إمكانية إصلاح أوضاعها وانتقاله إلى إسطنبول، لم يكن خير الدين نكرة داخل أوساط الحكم هناك، حيث سرعان ما عرضت عليه مهام رسمية توجت بتعيين السلطان له صدرا أعظم للسلطنة. مرة أخرى سيجد خير الدين نفسه في خضم مشروع إصلاحه تعوزه أدواته وتربص به الفئات المحافظة. كان السلطان عبد الحميد ينظر إلى خير الدين كرجل نزيه وكفؤ وعصري، لا مجال للشك في ذلك، ولكنه كان ينظر إليه أيضا كمختصر لا روابط له في الوسط الجديد وبالتالي كرجل لا يمكن أن يكون مواليا لغيره، بحكم استقلاله عن كل قوى الضغط الأخرى داخل البلاط وخارجه. كانت صفته كمملوك لا تزال تضيء عليه صيغة خاصة وتجعله مأمون الجانب، إلى حد ما. ورغم تعقيدات الوضع العثماني فإن خير الدين استطاع تحقيق بعض النجاح في إعادة تنظيم السلطنة وتدعيم نفوذها على بعض ولاياتها المهددة بالسقوط تحت سيطرة القوى الأجنبية. في هذا الإطار نفهم الدور الذي قام به من أجل عزل الخديوي إسماعيل، وهو أمر شكلت إمكانية تكراره في تونس هاجسا للباي ويطائنه.

نذكر بعض المراسلات أنه ربما نشأت في أوساط البلاط العثماني فكرة عزل محمد الصادق باي وتولية خير الدين وإلّا عثمانيا على الإيالة، وهي فكرة ينبغي التوقف عندها وعدم الاكتفاء بالقول إنها كانت مجرد دعاية استبطنها خصوم خير الدين في تونس لتأليب الباي، والأوروبيين أيضا، عليه. هل اعتقد خير الدين أن الوقت ملائم لتنفيذ مشروع بهذا الحجم وأنه يشكل مرة أخرى رجل الإنقاذ، مثلما حصل عند عزل سلفه مطلق خزندار؟ لا شك أنه كانت للرجل شعبية كبيرة لدى التونسيين، أو على الأقل لدى الفئة العليا من المجتمع المحلي، وهو أمر يبدو أن الباب العالي كان يدركه جيدا فحاول إقحام الرجل

التوازنات بين الدول الأوروبية وبين طموحات كل من الباي والباب العالي، مما جعل منه في معظم الأوقات محل رضى هذه الأطراف التي رأت فيه ضماناً نزاهة وإصلاحاً لوضع شديد التآزم. في تخضم ذلك كله استطاع الرجل، مستفيداً من حماية كل الأطراف الفاعلة حيناً وبعضها حيناً آخر الصمود في السلم السياسي والإداري إلى حدود الوزارة الكبرى ثم الصدارة العظمى بل والطموح إلى تولي عرش البايات الحسينيين. فحسب رأينا لا يكفي اعتبار خير الدين رجل إصلاح وتحديث ورمزاً للنخبة العصرية التونسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للإحاطة بكل جوانب شخصيته، فقد كانت للرجل أيضاً طموحات شخصية في السلطة كانت تتماشى أحياناً مع رغبات القوى النافذة وتتعارض معها أحياناً أخرى.

الفرنسية ففشل مشروع الباب العالي وخير الدين، وانتهى الأمر إلى إضفاء محمد الصادق باي المتخوف على عرشه لاتفاقية 12 ماي 1881 التي وضعت حداً نهائياً لطموحات الباب العالي وكذلك لطموحات خير الدين الشخصية (9).

لقد أردنا من خلال هذه المساهمة التعرض لخير الدين من زاوية تمثيلة للنخبة المملوكية الحاكمة في تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومسيرته من أجل إصلاح الدولة وحفظها من السقوط تحت السيطرة الأجنبية، وهما أمران غير متناقضين بالضرورة. عبر خير الدين الذي كافع من أجل قيادة الفئة المملوكية عن واقعية سياسية كبيرة ترجمها بطبيعة التحالفات التي استطاع بناءها داخل هذه الفئة أولاً، وكذلك داخل الفئة الإصلاحية محلية المولد، وكذلك فهمه لطبيعة

## المصادر والمراجع

- 1) فان كريكن، خير الدين وتونس (1850-1881)، (بالفرنسية)، ليدن، 1976  
Van Krieken, Khayr-al-Din et la Tunisie (1850-1881), Leiden, 1976
- 2) أحمد بن أبي الصيف، الإتحاف، الدار التونسية للنشر 1990، ج 5، ص 130
- 3) نفس المصدر، ج 5، ص 110.
- 4) فان كريكن، مرجع سابق، ص 91.
- 5) الإتحاف، ج 4، ص 172.
- 6) فان كريكن، مرجع سابق، ص 27-31
- 7) مزالي (محمد صالح) وبيبون (جان): خير الدين رجل الدولة، (بالفرنسية)، الدار التونسية للنشر، 1971، الجزء الأول، مذكرات، ص. ص. 109-110
- Mzali (M-S) et Pignon (J) - Khreddine homme d'Etat, MTE 1971, tome 1, mémoires
- 8) نفس المصدر، ص 111.
- 9) انظر المراسلات الفرنسية المتعلقة بهذا المشروع في مزالي وبيبون، مصدر سابق، ص. ص.

120-110

# ثنائية السلطة والمعارضة في مسرحية « ثأر لله » لعبد الرحمان الشرقاوي

إسماعيل بن امنية / جامعي الجزائر

## الشرقاوي المسرحي الملتزم :

« الأرض » (2)، التي اعتبرها العديد من النقاد من عيون فن الرواية المعاصرة، ولم يخرج فيها عن تلك القضايا التي شغلت منذ فجر حياته الأدبية، تلتها « الفلاح » و« قلوب خالية » و« الشوارع الخلفية »، وله إسهامات في المسرح الشعبي، باعتباره أول من وظف الشعر الحر في المسرح وذلك في باكورته، بل باكورة المسرح الشعري الملتزم «أساسة جميلة» التي كتبها دفاعا عن الثورة الجزائرية وعن بطلتها الأسطورة الخالدة « جميلة بوحيرد »، ودفاعا عن الحق الفلسطيني والتزاما بالفكر القومي الذي تبناه وظل يدافع عنه قدم مسرحية « وطني عكة »، ومن مسرحياته الشعرية أيضا « الفتى مهران » و« صلاح الدين » و« أحمد عرابي زعيم الفلاحين ».

ويقدم المنحى الفكري لهذه الأعمال صورة عن فكر الشرقاوي الذي ارتبط بقضايا الوطن والتزم بجانب المجتمع وجند أدبه للدفاع عن المواقف الإنسانية الصادقة والعادلة .

وتعد مسرحيته « ثأر لله » المشكلة من جزأين « الحسين ثائرا » و« الحسين شهيدا » أهم هذه المواقف الفكرية (3). التي سعى من خلال رموزها وأقنعتها التاريخية إلى

ارتبط حضور قضايا المجتمع في المسرح بمدى وعي الاجتماعي والسياسي للكاتب وإدراكه لتلك المشكلات ودرجة الالتزام، وتبعاً لطبيعة العلاقة المتمثلة في ذلك الارتباط الوثيق بين المسرح والمجتمع أو لقليل بين الكاتب المسرحي ومهوم مجتمعه، ولم يخرج المقتيد من كتاب المسرح العربي عن هذا التقليد الذي طبع المسرح العالمي وشكل أحد معالمه، حيث وثق كتابه صلتهم بمجتمعاتهم، وسعوا إلى التعبير عن قضاياها سواء أكان تناولها مباشراً أو عبر أقنعة التاريخ ورموزه وشخصياته، وهو الاتجاه الغالب في حركة التأليف للمسرح الشعري العربي .

ويعتبر الشرقاوي أحد أعمدة الفن والفكر في ثقافتنا العربية الذين تجلّى في كتاباتهم ظاهرة الالتزام بالقضايا المصيرية للأمة وهذا منذ أن صدر ديوانه الأول « من أب مصري إلى الرئيس الأمريكي » (1). الذي كشف فيه عن نزعة محمومة في التعبير عن قضايا المجتمع وانسجام مشاعره مع مشاعر الأمة وقضاياها ورسخ هذا التوجه في بقية كتاباته، ففي سنة 1954 نشر رواية

تصحيح تلك الاختلالات في الحياة السياسية العربية، وعرض فيه إلى ثنائية السلطة / والمعارضة . وإلى جانب مضمونها السياسي المميز فـ « نأر لله » أضخم مسرحية في تاريخ المسرح الشعري العربي المعاصر صدرت في جزأين عن دار الكتاب العربي في أربعمائة وأربعين صفحة، أثار فيها ومن خلال القناع التاريخي أفكارا عن الفساد السياسي والاجتماعي في المجتمع، ولم يكتف بتقديم صورة عن ذلك الفساد بل اتخذ موقفا من الظلم والاستبداد والانتهازة والشعارات التي ترفع لتخفي المطامع وتضل الناس، وبين أن التخاذل والتهاون يساعد على القهر ويسهم في ترسيخه واستمراره .

وجاء الجدل طويلا عن نظام الحكم والعدالة والحرية والطبقة والانتهازة والفساد مما جعل الشراقي كاتباً سياسياً في المقام الأول يعرض لمشكلات سياسية معاصرة تتعلق ببنية النظام السياسي في الوطن العربي من خلال قناع التاريخ ورموزه، ومن اللامسات الفنية في المسرحية ذلك المزج الجيد بين التاريخ والفكرة في إطار درامي لا يفقد الإيحاء ولا تعجز الشفافية، فهي تنتمي إلى المسرح الملثم الذي يستحضر الترميز ويستخدم موضع التداول، ينفخ فيه روح الحياة ويجعله مادة طيبة قادرة على التعبير عن قضايا العصر ومشكلاته .

## حضور التاريخ في مسرح الشراقي

وتشكل العلاقة بين المسرح والتاريخ العلاقة بين الفن والتاريخ هيقة وقديمة قدم الإنسان نفسه، باعتبار أن الإنسان صانع التاريخ والفن تعبير عن ذلك النشاط وصورة له، فكلاهما يستمد مادته من أوجه نشاطه المختلفة، إنه العصب الذي يدور حوله كل من هذا الفن (المسرح) وذاك العلم (التاريخ)، منه ينطلقان وإليه يعودان، وفقاً لرحلته وسجل تاريخه ودوناً تراثه .

ورغم ثراء منابع الكتابة الإبداعية وتعدد مصادرها ما بين الأساطير والتاريخ والتراث والحياة فمفهومها الواسع، إلا أن شعراء المسرح العربي اتخذوا التاريخ

مصدراً لمعظم مسرحياتهم، فقليلة جداً هي المسرحيات التي لم تستلهم هذا المصدر أو تستلظ به، وكأنهم لم يجدوا لفهم الوعي والإلهام خارج أحداث التاريخ وقضايا وشخصياته. وهذا أمر طبيعي لأنه يمثل مقومات الأمة واستمرارية تميزها ((إن العودة الفعلية إليه بقصد الاكتشاف أو التعرف ينهي أن تكون طريقاً لتثمينه والامتداد في المستقبل بقيم متطورة عنه مستلهمة رؤاه ومستمدة حوافزها من كثير من حقائقه)) (4).

والميز في علاقة المسرح الشعري بالمجتمع انفتاحه إلى المباشرة في تناول والطرح، فالمسرحيات التي استمدت مادتها من واقع الحياة المعاصرة ومشكلاتها قليلة، حيث ظل تناول يتم عبر قنوات التاريخ وأفعته ورموزه التي اتخذت معادلاً موضوعياً لقضايا العصر، لأن العاية من استحضار التاريخ ليست معالجة أحداثه معالجة فنية، أو تناوله بطريقة أكاديمية، بل اتخاذه وسيلة فنية أو قناعاً لطرح المشكلات المعاصرة على المستويين الاجتماعي والسياسي بأسلوب فني غير مباشر، حيث تحول الرمز إلى تقنية فنية ضرورية في المرحلة الراهنة، ذلك أن المسرحية التي تستحضر التاريخ لا تعقب أحداثه ((تخيلاً زمنيّاً)) تنظر إليه في تفاصيله وجزئياته وهمايته، بل تأخذ منه بقدر ما يلقي ضوء على الرؤية الفنية المطروحة، ويقدر ما يفسر الأحداث والشخصيات ويعين على فهمها)) (5)، فالتاريخ لا يرد لذاته بل وظف لأبعاد وغايات أخرى .

ولم يخرج عبد الرحمان الشراقي عن هذا التقليد الفني الذي طبع حركة التأليف للمسرح الشعري حيث ارتدى في جميع مسرحياته الأزياء التراثية، فأنجم صوب كهوف التاريخ ومفاوره ونقب في صفحاته آملاً في العثور على واقعة تاريخية مثيرة أو شخصية ما تزال تحفظ بحراوتها الدرامية، وكانت محصولتها سبع مسرحيات شعرية بدأها بحماسة جميلة عام 1961 وحتمها بـ « عربي زعيم الفلاحين » سنة 1985 .

وعلى الرغم من أنه توارى خلف ستار التاريخ، إلا أنه سعى دوماً وفي معظم مسرحياته إلى تجاوز الحدث



وإضافة وقائع ضمن ذلك الإطار التاريخي العام، ليحمل هذا التاريخ -الذي استحضره واصطنعه- فكرة أو يسقط عليه قضية استمدها من واقعه الحياتي، وما أن يزال القناع التاريخي حتى يتراءى لنا الواقع العربي بكل آلامه وجراحاته. (( فالتاريخ هنا ليس تاريخاً وكفى بل هو الحاضر من خلال الماضي، وهو الماضي مفسراً بمنطق الحاضر، ومن ثمة تكتسب الأحداث والشخصيات في مثل هذا اللون الدرامي معاني رمزية لا يعجز المتلقي عن ربطها بالواقع ومعانيه )) (9).

ويفترض إعطاء الحادثة التاريخية بعداً معاصراً، أن يتجاوز الكاتب التعامل الحرفي لتلك الواقعة، ويرتبط بها في عضوية تامة ليخلق الترابط والانسجام العضوي بين الواقع والحلم، وحين يتم ذلك يمتد خيط التاريخ ليصل الحاضر عبر أدوات فنية، فتتحقق الملاممة بين حقيقة الماضي وحرية التخيل.

### قناع التاريخ ومشكلات العصر السياسي :

عزف المسرح العربي خلال فترة السنينيات من القرن الماضي مسرحاً هاماً تحدد في هجرة نخبة من كتبه نحو التراث بمفهومه الواسع وذلك هرباً من الرقابة التي فرضت على الإبداع وحاصرت المبدعين الذين شعر الكثير منهم أن مساحة الحرية تزداد تقلصاً يوماً بعد آخر، وبدأ بعض الكتاب في تغيير اتجاه أدبهم فبعدما كان تأييداً للثورة وتمجيداً لها تحول إلى النضال من أجل العدالة والحرية الاجتماعية والسياسية ومحاربة الانحراف والمتاجرة بالثورة، ولأنهم لا يستطيعون المجاهرة بمثل هذه القضايا كان الاستجداد بالتاريخ والتخفي وراء وقائمه وأحداثه.

ضمن هذا الجو العام الذي يميزه التضييق على الحريات جاءت مسرحية "نار له" للشرقاوي التي عرض فيها لبعض مشاكل العصر السياسي مع أنه تفاعل كثيره من مثقفي تلك المرحلة مع المذهب الواقعي وتجاوب مع سيطرة حركة المد الماركسي على الإبداع العربي الذي هيمن على الثقافة العربية لفترة ليست بالقصيرة .

التاريخي ليظل على اتصال بهوموم الواقع وقضياه، وتغلب الارتباط بالمجتمع مع نصوصه الأولى، فعرض في مسرحية (الفتى مهران)، ومن خلال القناع التاريخي إلى دور الناصر المعاصر الذي يسعى إلى تحقيق العدل الاجتماعي لمواطنيه وخطر المساومة في الإجهاد على الثوار، ومع تاريخية الحدث إلا أن المسرحية قصرت فور صدورها (( تفسيراً مباشراً يقرن بعض جزئياتها ببعض الجزئيات المقابلة لها في الواقع ففهمت حرب "السند" في المسرحية على أنها رمز لحرب جيش مصر في اليمن، وجماعات الفتوى ليست سوى تنظيمات الشيوعيين المصريين الذين اتفقت قياداتهم على حل نفسها والانضمام فرادى إلى الاتحاد الاشتراكي بتنظيماته العلنية وغير العلنية)) (6)، وسبق لمحمود أمين العالم أن ذهب إلى أن المسرحية تسعى إلى علاج بعض مشكلات الواقع من منظور تاريخي: ((إن الفتى مهران ليست مجرد مسرحية تاريخية، وإنما هي مسرحية معاصرة رغم أن موضوعها مستمد من التاريخ، تعرض بالمرمى لقضايا اجتماعية وفكرية حية)) (7).

ومعالجة أحداث الحاضر من خلال القناع التاريخي أسلوب من التفكير بالماضي، اعتمد عدد من المؤلفين في المرحلة المعاصرة، قوامه الإثارة والتلصق والدخول في التفاعل عوضاً عن التقرير والتوضيح والمباشرة.

(( إن الفنان المسرحي يلجأ إلى التراث كوسيلة فنية حتى لا يسقط في المباشرة التي تقتل جمالية الإبداع ... وينبغي في هذه الصدد أن يتم التفاعل الفني بين الدلالة التراثية كحقيقة تاريخية للمرمر له وبين الدلالة الفنية المعاصرة كوسيلة فنية، ولا ينبغي أن تكون العلاقة بين الدالتين تعسفية )) (8).

وحين يتحول التاريخ إلى قناع فإنه من الخطأ أن يحاسب الكاتب على أنه لم يتخذ بوقائع الحادثة أو تفاصيل الشخصية، لأن غاية التعبير عن تجربة أو فكرة تتصل بالحاضر، ولكنها تتخذ التاريخ وسيلة للتعبير عنها، وتعباً لذلك فهو يستوحي الحادثة استحياء عاماً، ثم ينطلق بفكرة في افتراض أحداث وابتكار شخصيات

يفتقر إلى الشرعية (( وأي حكم أو نظام يفقر إلى الشرعية يصعب عليه أن يملك القدرة الضرورية على إدارة الصراع بالدرجة نفسها لأي حكم مستقر لفترة طويلة )) (11).

وتجيب المسرحية على مجموعة من الأسئلة منها : متى تكون المعارضة ضرورة حتمية ؟ ولماذا تنشأ في هذا الوطن وتستمر وتختفي في الآخر ؟ هل مرد ذلك طبيعة النظام السياسي أم طبيعة المعارضة ؟ كيف تتعامل الأنظمة غير الشرعية مع المعارضة ؟ ما هي حدود التعامل وشروطه ؟ وتأتي الإجابة بأن النظام الذي يقوم على البطش والانتهازة والفساد والظلم ومصادرة الرأي الآخر قد أوجد لنفسه بهذه الأسلحة للمعارضة حتميتها من حيث أراد أن يقضي عليها والمعارضة مستمرة إذا استمر الوضع المزري بكرامة الإنسان المهن لإنسانيته .

إن رفض الحسين (رضي الله عنه) مبايعة يزيدا وعدم الاستجابة لنصائح أهل بيته وبعض أتباعه، مرده أنه لا يريد أن يخرجه من بيته سياسيا غير شرعي، ويرسخ في الثقافة السياسية فكرة البيعة التي ظلت تسمير الدولة، وهي أشبه بالانتخابات في حياتنا المعاصرة، وليؤكد-من خلال ذلك الموقف- أن الخليفة أو الملك أو الحاكم الذي يأخذ البيعة أو الانتخاب من الناس وهم له كارهين أو خائفين أو طامعين ليس بحاكم ولا يجب أن تسلم له قيادة الأمة(12).

### من أدوات القهر وصوره :

كشف الشرقاوي عورات مثل هذه الأنظمة المستبدة القائمة على الترهيب والقهر وفي ظلها تتحول الحرية والعدل والديمقراطية وغيرها من المبادئ والقيم الإنسانية إلى وبال على الدولة وخطر يهدد أمنها ويلصق بمعتنقيها التهم ويظعن في كرامته وشرفه ووطنيته ولذا وجب محاربتة والتصدي له، يقول مروان بن الحكم أحد أعمدة الدولة الأموية :

ومن القضايا التي ظلت تؤزق فكر الشرقاوي وتشغله افتقار معظم الأنظمة العربية إلى الشرعية، وغياب مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة، وما انتصت به تلك الأنظمة من قهر وقمع وتسلط، أثقلت كاهل المواطن والوطن، وكانت وراء الكثير من نكباتنا ومآسينا بدءًا من نكبة فلسطين عام 1948 وضياع القدس ومرورا بالعدوان الثلاثي على مصر وهزيمة 1967 واحتلال بيروت ومذابح صبرا وشاتيلا 1982 ووصولاً إلى سقوط بغداد، مما عجل بالثورات في عدد من الأقطار العربية التي أطاحت برموز الفساد وخلصت الوطن والمواطن وفتحت آفاقاً أخرى للحياة تطبعها حرية والكرامة .

وللتعبير عن هذا الهم الوطني والقومي الذي ظل يشغله، عاد إلى التاريخ العربي واختار أهم فتراته اضطرابا وصراعا على السلطة، واتخذها معادلا موضوعيا للتعبير عن الواقع، ((وأنبت تاريخ المسرح عبر العصور أن الكتاب الذين يتخذون من التاريخ والراث مضامين لأعمالهم كانوا في الوقت نفسه يسقطون مفاهيم عصرهم وقيم مجتمعهم من خلال المعالجة الدرامية لهذه المضامين )) (13)، ولذلك ففي أن اللحظة التاريخية التي اختارها شديدة الحماسة مكينة بالدلالات تربطها بالواقع الحضاري الذي نعيشه وشائج شتى، وذلك إيمانا منه برسالة الكاتب ودور الأدب في التغيير الاجتماعي والسياسي والفكري، وعبر عن هذه الأفكار والقضايا التي تؤرقه في مسرحيته (ثار لله) التي أداها فيها - ومن خلال الإسقاط التاريخي - الأنظمة غير الشرعية وعزف على وتر في قمة الحساسية السياسية بل هو السياسة عينها، حيث تطرح المسرحية في شقها أو جانبها السياسي شرعية السلطة وطبيعة النظام وموقف الرعية منه، كما تطرح من جهة أخرى طبيعة الأحزاب المعارضة وموقفها من السلطة غير الشرعية، وطبيعة العمل السياسي لإحباط الأنظمة المتسلطة.

ذلك أن يزيد وهو في النص يرمز للسلطة الحاكمة غير الشرعية لم يطرح نفسه لرأي الشعب ولم يجمع عليه عامة الناس، بل اغتصب السلطة اغتصابا، وهو

ومن تلك الصور مشهد استشهاد الحسين والتكبير به  
ويعرض أبناء البيت الشيعي وطائفة من أتباعه، وجميعها  
إشارة صريحة إلى كيفية تعامل الأنظمة الاستبدادية  
مع المعارضة والشرقاء من أبناء هذه الأمة، وعلى  
نحو ما تدخل بنو أمية بين الحسين وأتباعه فأغروهم  
بالمال ووعدهم بالمناصب كذلك تفعل بعض الأنظمة  
الاستبدادية المعاصرة تجاه المعارضة فتشتري ذمم البعض  
منهم وتشيع روح الانقسام وتخلق حالة من الشك  
والريبة بين أفرادها.

ومع أن الحياة في تطور مستمر إلا أن صور زبانية  
هذه الأنظمة لا تكاد تختلف في جوهرها وإن لبست  
أقنعة جديدة وتكمن في إذلال الإنسان وهدر كرامته،  
وهو ما عبر عنه بن زياد أحد زبانية هذا الحكم، حيث  
يكشف في هذا الحوار عن وجه آخر من أوجه القمع :

بن زياد من يدلع في ليل يقتل

فكلكم منهم عندي حتى يبرأ من ذنبه

من ينش عن سر فيكم يدفن حيا في قبره

من ذهب بن خبيري منكم نقتب الشرطة عن  
قلبه (16).

وعليه فإن ضمانات الديمقراطية لدى هذه الأنظمة  
غير متاحة ولا تتوافر في مثل هذه الحالات لأن الذي  
تطلب له البيعة (التزكية) في السلطة يتحكم هو وولائه  
وزبانيته في كل شيء ويسخر طاقات الأمة لتحقيق ذلك  
بالترهيب والترغيب.

وأشارت المسرحية إلى لجوء العديد من هذه الأنظمة  
إلى خلق ما يمكن تسميته بواجهة الديمقراطية الزائفة أو  
الشكلية، حيث تنشئ أحزابا وتنظيمات موالية لها لتكون  
ستارا تمارس من ورائه دكتاتوريتها وطغيانها وتضلل به  
شعوبها وتحمل صورتها الخارجية، على نحو ما يشف  
عنه الحوار الدائر بين عدد من شخصو المسرحية عقب  
شروع موت معاوية بن أبي سفيان حيث عبر سعيد وبشر  
عن ارتياحهما لهذا النبأ واتهما معاوية بأنه زيف قاعدة  
الشورى :

إنما الشورى وبال فاستبد

إن ضربا في رقاب الضعفاء

سوف يعطينا ولاء الأقوياء

فاعث الشرطة لتضرب رؤوس الفقراء (13).

ولأن بني أمية مارسوا البطش والجبروت على الكثير  
من المسلمين لاسيما المعارضين لحكمهم فإن جمعا من  
هؤلاء الذين كانوا ضحايا لسياساتهم হলوا لوفاء معاوية  
واستبشروا بزوال الظلم والجبروت وبداية عهد جديد :

سعد : زال الطاغية الأكبر

بشر : سقط الدجال الأكبر

سعيد : هلك الفرعون الشجر

مات معاوية يا قوم

فالخيرة منذ اليوم (14).

ومع أن هذا الموقف صدر عن بعض شخصيات  
المعارضة إلا أنه يشير إلى مراحل التغيير والفضائل الذي  
كان يعاني منه طائفة من أبناء المجتمع خلال فترة حكمه  
وتطلعا إلى عهد آخر قوامه الحرية والعدالة .

وحفلت المسرحية بمواقف أخرى تفسر طبيعة مثل تلك  
الأنظمة وتعاملها مع خصومها عوانتها التهديد والوعيد  
والمساومة ، حيث لجأ الوليد بن عتبة والي المدينة (السلطة)  
إلى هذا الأسلوب تجاه الحسين (المعارضة)، حيث استدعاه  
وطلب منه البيعة وغيره بين اللين والشدّة،

ابن الحكم : ما أحلم ما طلب يزيد : إما البيعة أو  
رأسه

إن راغ الثعلب منك اليوم فما أصعب أن تتلمسه

لا تتركه يخرج حيا حتى يعطينا ما نطلب

الوليد "مخاطبا الحسين" : نحن لا نطلب إلا كلمة

فلتقتل بايئت واذهب بسلام الى جموع الفقراء

فلتقلها وانصرف حقنا للدماء (15).

أسد : قد كان يشاورنا في الأمر .

بشر : ليستكمل أبهة الحكم

أنتم أفنتا الكبرى

كتم شكلا للشورى، كان وضامكم يسبقكم

لم تفتح أفواهكم أبدا إلا لتقول : نعم

سعيد : أعالف أحد منكم رأيا لمعاوية ثم غما ؟

أنتم من ملك (17).

ومن صور إدانة المسرحية مثل هذه الأنظمة أن يزيد (وهو رمز هذه السلطة) لا يظهر إلا في المنظر الخامس وهو المنظر ما قبل الأخير من المسرحية، وهو موقف يمكن أن يفسر على أن الاهتمام بشؤون الرعية أمر غير ذي أهمية بالنسبة ليزيد ومن هم على شاكلته من الحكام، وتزداد قناعة بهذا التفسير حين نعلم أن المنظر الذي ظهر فيه يزيد رمز السلطة وعنوانها تمثل في لهوه مع جارية في قصره يترجأها ويستعطفها، يطلبها فتعاسه

يزيد : سابقيني من جديد يا فتاتي القرمزية

الجارية : لا أنا غاضبة يا سيدي

أنت فضلت علي الفارسيات وسراوات مصر

يزيد : أنت والله أحب الناس إلي

"متوددا" لا تقول لي سيدي

فلتأدبيني يزيد... (أشد توددا)

إنما الليلة لك (18).

فأي حاكم هذا الذي يستعطف جارية ويتكل بأكارير القوم ووجهاتهم ويسترخص دماء المسلمين ويميش بميدا عن مجتمعه في دائرة ضيقة تتشكل من جوار وعدد من العاملين في الدولة وبعض الانتهازيين من أثرياء العرب، مشهد كل ما فيه ينذر بانتهاء السلطة وضياح حق الأمة.

وبالمقابل بدت شخصية الحسين أكثر اتزاناً واقتراباً من الشعب، فألقت بظلالها على بقية الشخصيات، وإن

طغت عليها الأخلاق والقيم في معركة غير متجانسة؛ لأن السياسة فن الممكن لا تعترف بالأخلاق والشرف.

وحرص الشرقاوي على تبيان بعض أوجه المفاقة بين هذين القوتين ( السلطة / المعارضة)، ففي مقابل حرص الحسين على دماء المسلمين وأموالهم وسعيه إلى إصلاح أحوال الأمة بالعدل واللين والكلمة الطيبة، كان وجهاء بني أمية ومن سار في فلكهم منغمسين في الملذات يهدرون مالها ويشترون الضمائر ويمارسون القمع ويروجون الأكاذيب ويشيعون حالة من الخوف والألم بين الناس :

بن زياد : من يدلج في ليل يقتل

فكلكم منهم عندي حتى يبرأ من ذنبه

من ينش عن سر فيكم يدفن حيا في قبره

هن نقب عن خبري منكم نقبت الشرطة عن قلبه (19).

إن جوهر مأساة الحسين ومن على شاكلته من السكك المعاصرين يكمن فيما يسميه أحمد العشري بالبراعة الطليافية (20)، فمرد الخلاف بينه وبين يزيد (الطرف الأساسي لنتيجة السلطة والمعارضة) أن هذا الأخير يرى كما يرى غيره من سياسي المرحلة المعاصرة أن المعركة سياسية وجميع الأسلحة فيها متاحة، بينما تقوى الحسين ونقاؤه وإيمانه بشرف الكلمة وجوهر العقيدة والارتباط الوثيق بين السياسة والدين كلها أمور تجعله يرفض المناورات السياسية والحيل والتلوين، ومن هذا المنطلق رفض رأي بن جعفر الذي رأى أن الغاية تبرر الوسيلة، وأشار على الحسين أن يتحني للعصافة حتى تهدأ، فيباعد يزيداً وحين تهدأ الأوضاع ينقضها، وهو الرأي الذي يرفضه الحسين ويلومه عليه .

ابن جعفر : فلتأدبه قليلا يا ابن عمي فالسياسات

حيل،

أنا أدعوك إلى شيء من الحكمة والتريث لتدبير

الأمر،

لن قليلا يا أخي لا تنكسر ،

اتحن الآن إعصار النذير ،

واستقم ما شئت بعده ،

هكذا تنجو بنفسك ،

هكذا تسلم رأسك ،

هكذا تحفظ ما تنهض له ،

(فجأة) أعلن البيعة حتى تهدأ الثورة عنك

فإذا استقيت فانقض ببعثك (21).

ولكن الحسين يأبى المناورة والحيل ويرفض هذه النصيحة التي قدّمها له قريبه والتي توحى بأن ابن جعفر يتعامل مع الحدث تبعاً لمعطيات المرحلة وظروف العصر، ويحذق رجل السياسة لا رجل القيم والمبادئ، ولا شك في أن عدم أخذ الحسين بهذا الرأي مرده أنه كإمام لا يفصل بين الدين والسياسة، ولا بين الوسيلة والغاية، فيما أن الهدف شريف فالوسيلة يجب أن تكون شريفة أيضاً تتفق مع أصول الدين وهو قوله: «إن الحسين يؤمن بالكلمة الحرة المسؤولة وبأن شرف الدين هو الكلمة، ولكن المناورات السياسية لعبة بعيدة كل البعد عن روح الحسين وأخلاقه، فبينما يرى ابن جعفر -رجل السياسة- أن الغاية تبرر الوسيلة، يرى الحسين خلاف ذلك، وهنا تبدو نقطة الضعف القاتلة عند الحسين والمتملة في براءته السياسية» (22).

### وصية الشهيد لشرفاء الأمة :

استطاع الشراقي بحس درامي كبير ورؤية فكرية نافذة أن يحوّل التاريخ بشخصه وأحداثه إلى واقع سياسي معاصر ويعتبر- من خلال القناع التاريخي- عن الحاضر، لاسيما وأن المسرحية صدرت في فترة اشتدت فيها سلطة الفرد وتعاظم التفرد بالسلطة، ومُشّيت غالبية قوى المجتمع بدعاوى مختلفة وفرّست الرقابة على الإبداع وحاصرت العديد من الأقلام.

وأكد من خلال التضحية النبيلة التي قدمها بطل المسرحية في وجه طغاة العصر «(أن الدماء التي تسيل في سبيل الحق في العصر الحديث-وفي أي عصر-لا تضع هدراً، وأنه لا بد من قربان وشهادة يضحون بدمائهم الزكية حتى تظل شجرة الحق نضرة وباقية مهما طوح هجير الظلم والبغي أفنانهما، حتى وإن لم يسرن لأولئك الذين يروونها بدمائهم أن يستظلوا بظلالها. وليرفع هذه التضحية في وجه كل القوى الباعية التي تحاول أن تسحق الإنسان وتلوس على كل قيمة نبيلة، ويرفعها أيضاً لأولئك الذين يعيشون في ذل ومسكنة ورعب دائم استبقاء لحياة ذليلة تسحقهم فيها قوى البغي وتهدد إنسانيتهم وكرامتهم وتضرب عليهم الذلة والمسكنة، يرفعها لهم مثلاً وضيئاً مشرقاً يهتدون به، وكلما ادلهمت ظلمات الخطوب وأطبقت دبابج البغي فإن تضحية الحسين وآله تشرق وسط هذه الظلمات تهدي إلى الطريق ، وتقود إلى الخلاص.» (23).

وفي المشهد الأخير من المسرحية يوصي الحسين لتساعه بكل مدافع -في أي زمان ومكان- عن العدل والحق بشروطه بالثقل والامتثال ورفض الخنوع، وقد جاءت تلك الوصية في شكل مونولوج طويل جداً لم تعرف المسرحية الشعرية له مثيلاً، حيث استغرق ثلاث صفحات وفي أكثر من ثمانين سطراً وختمه بقوله :

الحسين : فلتذكروني إن رأيتم حاكميكم يكذبون،

ويغدرون ويفتكون،

والأقوياء ينافقون،

والقائمون على مصالحكم يهابون القوى

ولا يراعون الضعيف،

والصامدين من الرجال غدا كأشباه الرجال،

وإذا نحن الرجل الأبي،

وإذا رأيتم فاضلاً منكم يؤخذ عند حاكمكم بقوله،

وإذا خشيتم أن يقول الحق منكم واحد في صمته

أو بين أهله، فلتذكروني.

فلتذكروني عند كل هذا، ولتنهضوا باسم الحياة

كي ترفعوا علم الحقيقة والعدالة،

فلتذكروا ثأري العظيم من الطغاة،

وبذلك تنصبر الحياة،

فإذا سكتكم بعد ذلك على الخديعة

وارتضى الإنسان ذلّه

فأنا سأذيع من جديد،

وأظل أقتل من جديد،

سأظل أقتل كلما سكت الغيور وكلما أغفى

الصور،

سأظل أقتل كلما رغمت أنوف في المذلة.

ويظل يحكمكم يزيد ما ... ويفعل ما يريد

وولائه يستعبدونكم وهم شر العبد

ويظل يلعنكم وإن طال المدى جرح الشهيد

لأنكم لم تذكروا ثأر الشهيد

فادركوا ثأر الشهيد (24).

وتعامل مع التاريخ بحاسة المبدع وسعى إلى  
توظيفه لا ليعيد إلى الذاكرة الجماعية جراحات الماضي  
وآلامه، بل للتعبير عن بعض مشكلات العصر، وعمل  
ذلك بقوله: ((لم أكن أعني بالتاريخ فيها إعادة نشر  
وقائع مضت، أو إعادة صياغته أو إعادة تفسيره،  
التاريخ بالنسبة لنا هو واقع اجتماعي مضى، وترك

آثاره وبصماته على النفسيات وعلى واقعنا الراهن... .

فما يجري في التاريخ يمكن أن يمتد أيضا إلى المستقبل،  
وهناك لحظات في التاريخ لها مضها الخاص، ومن  
هنا تلمع جاذبيته أمام الكاتب المعاصر، وهذه اللحظات  
بالذات تشعر أنك تعبّر عن واقع تعاشه، وأنت  
تستنتج منه رؤية المستقبل، وتمنحك إحساسا خارقا  
بالثقة بقدرة الإنسان على أن يهدم واقعه الفاسد ويبنيه  
من جديد)).

سعى في هذه الثنائية ومن خلال أقنعة التاريخ ورموزه  
أن يسقط التراث على أخطر القضايا في الواقع العربي  
التمثلة في ثنائية السلطة/ المعارضة، فجعل من يزيد  
رمزا لكل نظام سياسي معاصر لا يقوم على أساس من  
الاختيار الحر، ومن الحسين رمزا للمعارضة التي تقف في  
وجه نظام سياسي يفتقد إلى الشرعية، ولأيّدك من خلال  
هذه التضحية النبيلة في وجه طغاة العصر أن إقامة العدل  
والحق ومحاربة الظلم يتطلب التضحيات الجسام.

وتخلص إلى أن (ثأر لله) عمل يدين الوضع السياسي  
في الوطن العربي بطريقة فنية تتمثل في إسقاط الماضي  
على الحاضر، ولأنك في أن المأساة لا تكمن في قتل  
الحسين أو غيره من الذين يسعون إلى التغيير والإصلاح  
ويقفون في وجه الفساد والمفسدين ولكن في المجتمع  
الذي احتضن شهادته وسمح للقتلة بإهدار دمه .

وهناك مطابقة بين التاريخ (الماضي) الذي قال كلمته  
وبين الحاضر الذي لم يعد تاريخا، بين الواقع السياسي  
والاجتماعي الذي تنجرت فيه ثورة الحسين وانتهت  
باستشهاده، وبين الحرية في واقعنا السياسي الذي كان  
وراء نكباتنا وضلعنا وتشتنا .

- 1) كانت قصيدته الطويلة « من أب مصري إلى الرئيس ترومان » علامة بارزة على التعبير في دربه الشعري وعد الشقراوي بمصلها أبرز رواد الاتجاه الواقعي في الشعر المعاصر الذي اعتمد شعر التفعيلة
- 2) مثلت رواية «الأرض» بداية تيار أو اتجاه جديد في الرواية العربية يرى القربة رؤية واقعية وإيداما سداية التخلص من النظرة الرومانسية والمثالية التي رسخها عدد من كتاب الرواية أمثال هبكل و الحكيم وعبد القدوس.
- 3) أثارت هذه المسرحية حفيظة شيوخ الأزهر ، حين نشرت على شكل حلقات في مجلة روز اليوسف حيث اعتبرها بعض الأزهريين ديوان هجاء وتطاول على الشخصيات الإسلامية وإثارة للفتن والجراحات ، وسعى إلى «الحبولة دون طعنها أو تقيلها» ، وحين نشرت أول مرة أحبر الشقراوي على وضع رأي الأزهر على خلافها.
- 4) للتوسع راجع : المسرح الإسلامي ، ص 174 وما بعدها ، وآخر ما طالعناه بعض الصحف عن هذا الصراع كان مع نوال السعداوي التي أصدرت نصا عنوانه «الله يقدم استقالته» .
- 5) فاطمة يوسف محمد ، المسرح والسلطة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1994 ، ص 90
- 6) محمد فتوح ، البطل في المسرح المصري ، مخطوط رسالة ماجستير ، معهد الفنون الدرامية ، ص 183
- 7) فاروق عبد القادر ، ازدهار وسقوط المسرح المصري ، دار الفكر المعاصر القاهرة ، ص 137 .
- 8) محمود أمين العالم ، الوجه والفتاح في مسرحا المعاصر ، دار الآداب بيروت ص 100
- 9) فاطمة يوسف محمد ، المسرح والسلطة ، ص 90
- 10) محمد فتوح أحمد ، البطل في المسرح المصري ، ص 157 .
- 11) المرجع السابق
- 12) محمد بهاء الدين ، شرعية السلطة في العالم العربي ، ص 183
- 13) فتح أحمد ، البطل في المسرح المصري ، ص 183
- 14) عبد الرحمان الشرودي ، الحنين ثائرا الحنين شهدا العصر الحدث نشر وانتوبع ، ص 29 .
- 15) المصدر نفسه ص 11
- 16) المصدر نفسه ، ص 33
- 17) المصدر نفسه ، ص 42
- 18) المصدر نفسه ، ص 12
- 19) المصدر نفسه ، ص 401
- 20) البطل في المسرح المصري ، ص 188
- 21) المصدر السابق ، ص 98
- 22) أحمد العشري ، البطل في مسرح الستينيات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ص 160
- 23) علي عشري زائد ، استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي ، ص 259
- 24) عبد الرحمان الشقراوي ، الحنين ثائرا الحنين شهدا ص 439
- 25) حسن محسن ، المؤثرات الغربية في المسرح المصري ، ص 477 .

# رسائل سياسية مجهولة للشيخ عبد العزيز الثعالبي

البشير بوقارص / باحث، تونس

المالي الأجنبي عمدا للحضور العسكري التدريجي بالبلاد العربية والإسلامية. وقد رافق ذلك التسرب الاقتصادي والحضور العسكري غزو ثقافي نفذ عبر المدارس العصرية والصحافة التي روجت لمفاهيم وقيم جديدة مثل الدولة والوطن والهجرة والبرلمان والدستور.

فمنذ حملة نابليون على مصر سنة 1798/ 1799، و1830 تاريخ احتلال الجزائر، و1881 تاريخ حلول الحماية بتونس، و1882 تاريخ الاحتلال البريطاني لمصر إلى سنة 1918 تاريخ السيطرة البريطانية الفرنسية الكاملة على المشرق العربي، إلى عام 1924 تاريخ إلغاء الخلافة، نجح الغرب في أن يقضي تدريجيا على الكيان العربي الإسلامي الموحد واستطاع أن يحكم سائر أقطاره حكما مباشرا، وأن يفرض طريقته في الإدارة وفلسفته في التشريع ورويته في التربية وغطه في الاقتصاد، وأن يلحق المنطقة بتدورته الرأسمالية العالمية، وأن يجعل منها مصدرا للمواد الخام ولإنتاج نسيجه الصناعي المتنامي وسوقا استهلاكية لفائض متوجاته وعمرا استراتيجيا لتجارته.

في ظل تصاعد هذا الصراع العالمي نشأ عبد العزيز الثعالبي. فشهد على المستوى الوطني فرض الحماية

يثل الشيخ محمد عبد العزيز الثعالبي علامة بارزة في تاريخ تونس الحديث. فهو باحث أول حركة وطنية تونسية ورمز من رموز النهضة الفكرية والاجتماعية والسياسية في بلادنا.

عمر الشيخ الثعالبي الربع الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد (1876م) والنصف الأول من القرن العشرين (1944م). فشكل بذلك فترة عدت من أخصب مراحل العصر الحديث. وتأتى تلك الخصوصية بالنسبة إلى البلاد العربية والإسلامية مما شهدته خلالها من مخاض عسير عبرت عنه التحولات السياسية والاقتصادية التي عرفتها خارطتها في ظل احتدام الصراع بين بقايا إمبراطورية «الرجل المريض» والقرى الناهضة الجديدة في أوروبا تنازعها ثروات ولاياتها وخاصة العربية منها. وقد أنهكها فساد سياسة التتريك وأثقلت كاهلها الديون لقائدة البنوك الأجنبية والضرائب وأربكها غياب سلطة مركزية قادرة على أن توحد شتات الأطراف المتنازعة التي لم يعد يشدها إلى المركز غير رابطة روحية وإيمانية أو مراسم باهتة لولاء صوري غير ذي أثر فعلي. استحصل هذا الضعف العام خاصة بعد تولي نابليون بونابرت الحكم ويزور نواياه الاستعمارية التوسعية في ما وراء البحار وتغلغل التسرب



من رؤساء الدول والملوك لوضع حد لحملة الانتقام من الشعب التونسي التي شنها الفرنسيون متشبين بانتصارهم على قوات المحور بقوة الحليفتين أمريكا والمجلترا، والمقاومة الرغبة في إلحاق تونس بالجزائر مقاطعة فرنسية. فكانت رسائله العديدة حول هذه المسائل وغيرها إلى مختلف الشخصيات السياسية والعسكرية الفاعلة في أحداث تلك المرحلة أمثال الرئيس الأمريكي روزفالت(2) وقادة جيش الحلفاء بالجزائر وملك بريطانيا وممثلي الدول الديمقراطية الأربعة ورؤساء الدول العربية وملوكها وبعض رؤساء الحكومات العربية. وجاءت مجموعة هذه الرسائل السياسية بدوافع وطنية، كما أسلفنا، خدمة للمسألة التونسية وتأكيدا على مطالبها العادلة. وكان هذا النهج في العمل الوطني عند الثعالبي وليد أحداث سنوات 1940 و41 و42 وما أعقبها من تطورات في مسار الحرب العالمية الثانية التي شكلت منعطفًا هامًا في دعم الحركة الوصية حيث افترت بدايتها بهزيمة مبكرة لفرنسا ضد ألمانيا في جوان 1940 وتصدع وضعها الداخلي بين دعاة التعاون مع المحور أمثال الماريشال بيتان (petain) وحكومة فيشي (vichy) وأنصار المقاومة مثل الجنرال ديغول مما ساهم بندر كبير في إضعاف هبة الدولة الحامية

ولعبت الدعاية عبر محطات الإرسال الإذاعية أو ما سمي «بحرب النبهذبات» (la guerre des ondes) سواء من جانب قوات الحلفاء أو المحور دورًا مهمًا في ترسيخ فكرة الاستقلال لدى الشعوب المستعمرة. كما ساهمت المنشائر المحررة في الغرض باللغة العربية التي كانت تلقى الطائرات في توفير مناخ سياسي وعسكري جديد لصالح حركة الاستعمار من خلال ما عرف ببثاق الأطلسي في 12 أوت 1941 (la charte de l'atlantique). كل ذلك حفز الوطنيين ضد الحضور الاستعماري. حاول الثعالبي استثمار هذه المستجدات على وضع الدولة الحامية فكانت هذه الرسائل توجه أحيانًا باسم اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري القديم كالتي وجهت إلى الملوك العرب وممثلي الدول الديمقراطية الأربعة ورسائله الأولى إلى

الفرنسية على تونس سنة 1881، وواكب أحداثًا كونيّة جسيمة بدءًا بالحرب الأولى (1914 - 1918) وما رافقها كالثورة البلشفية بروسيا سنة 1917 م أو ما ترتب عنها وأعقبها من نتائج. وتعلق بمبادئ الرئيس الأمريكي ولسن الأربعة عشر (14) المعلنة في جانفي 1918م والتي تنص على «حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها». وراهن على انعقاد مؤتمر الصلح سنة 1919م. وتوقع إمكانية فوز كتلة اليسار الفرنسي في الانتخابات التشريعية لسنة 1919م. وعابن تبديد حلم الجامعة الإسلامية وانفراط عقد الخلافة العثمانية. فحاول مع ثلة من رفاقه في الحركة التحريرية استثمار هذه الأحداث وتطوراتها خدمة للقضية الوطنية، إلا أن جميعها أعقبت مرارة وفشلًا لم يفلأ في عضد هذا الشاب الذي لم يتوقف نشاطه للتعريف بالمسألة التونسية. فتصدر الحركة الوطنية وأسس في مارس 1919م «الحزب الحر التونسي»، وهو أول حزب سياسي حديث قاد نضالات الحركة التحريرية التونسية، فسجن وأبعد. وشهد اثر عودته من مصر إلى تونس، بعد أطول فترة تقي عرفها الثعالبي ودامت من 1923م إلى 1937م، تقام الخلاف بين شقي الحركة الوطنية التونسية اللجنة التنفيذية والديوان السياسي. فاجتهد لإصلاح ذات البين دون جدوى بل كادت مساعيه تؤدي بحياته(1).

تطوّر هذا الخلاف حول طريقة النضال الوطني ومواجهة السياسة الاستعمارية. إلا أن احتداد هذا الخلاف مع الدستوريين الجدد لم يمنع الشيخ الثعالبي من إدراك خطورة المرحلة وتقدير حجم عواقبها المرتقبة على القضية الوطنية. فكان على حس وطني رفيع خاصة بعد أحداث 9 أبريل 1938م وما تلاها من معاركات لقيادات الحزب الجديد. فرفض تخوينهم وجاهر بأن الواجب الوطني يملئ مناصرهم في محتهم ولو اقتضى الأمر القيام بحركة فعلية لمساندتهم، ودعا إلى هدنة بين الحزبين وحمل الإدارة الفرنسية مسؤولية الأحداث.

ولم يكف عن نشاطه السياسي الوطني، ولم يتردد الشيخ الثعالبي، كذلك، رغم مرضه وعجزه اللذين ألزماه بئته بعد أحداث أبريل 1938، أن يتدخل لدى العديد

## I - الرسائل ذات البعد الوطني:

من الرسائل المهمة ذات البعد الوطني التي تستدعي الوقوف عندها والتعريف بها وتحليلها رسالة الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى محمد المنصف باني بمناسبة توليه عرش المملكة. وقد وردت هذه الرسالة في مصدرها بعنوان :

«تقرير المرحوم الزعيم عبد العزيز الثعالبي» مؤرخة في شهر جوان (يونيه) من سنة 1942 تاريخ اعتلاء المنصف باني العرش الحسيني بتونس(6).

ولئن سبقنا حمادي الساحلي إلى نشر هذه الرسالة(7) فلنأنا رأينا من المفيد نشرها ثانية لثلاثة أسباب أساسية :

**أولها:** أن الرسالة لم تنشر كاملة وقد عمد ناشرها إلى اقتطاع جزء منها(8) نعتقد أنه من أهم ما ورد فيها من آراء ومواقف تخص تحليلا مفهوم السيادة الوطنية من زاوية القانون الدولي، وتحديد صلاحيات الباي وحدود صلاحيات المقيم العام، ومفهوم نظام الحماية والاستعمار اعتبارا على منطوق المعاهدات المنظمة للعلاقة بين الطرفين (الحامي والمحمي). إضافة إلى التصرف المحل. بالرسالة يحذف العناوين الفرعية فيها: بين سيادتين، المقصود بالسيادة، علاقة تونس بفرنسا، نقل السلطة التونسية، مكائد الاستعمار، مشاكل كثيرة، الشعب والملك. وقد عمد حمادي الساحلي كذلك إلى إسقاط الملاحظة التي ذيلت بها الرسالة في مصدرها، على أهميتها، وفيها إشارة إلى أن الرسالة منقوصة وقد تعتمد أعضاء مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري (القديم) بالقاهرة وعلى رأسهم محي الدين القليبي الاحتفاظ ببعض ما ورد في «تقرير الزعيم» مع الإشارة إلى أن المتحفظ به «أثناء أخرى تتعلق بحوادث وأشخاص من المصلحة أن نحفظ بها إلى الوقت الذي تفرض علينا الحوادث ذكرها» (9). وفي ذلك ما يؤكد أهمية الرسالة أولا، وخاصة أهمية القيم المحفوظة به. وهو ما يستوجب منا اليوم الحفز على الجد في البحث عنه لصلته «بحوادث وأشخاص» رأى الناشرون فائدة في

صديقه رئيس الحكومة المصرية مصطفى النحاس باشا (1879 - 1965) (3) وجميعها غير مغطى من الثعالبي رغم أنها كانت تدون وترسل بمشورته وعلمه. وقد توجه أحيانا بمضاهة من الشيخ الثعالبي شخصيا مثل رسالته الثانية إلى مصطفى النحاس باشا وقصلي الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

لقد مثلت المسألة التونسية، إذن، الهم الرئيسي في هذه الرسائل جميعها على اختلافها. وتوزعت شواغل الثعالبي فيها بين بعدين متلازمين في المسألة :

(1) بعد وطني داخلي انهم إلى نقد سياسة الحكومة التونسية والنتيجة إلى ما تقتضيه الإدارة الداخلية للمملكة من إصلاحات خاصة في علاقتها بإدارة الحماية الفرنسية في ضوء منطوق المعاهدتين المبرمتين بين تونس وفرنسا، معاهدة باردو في 12 ماي 1881 والمعاهدة التكميلية المعروفة باتفاقية المرسى في 8 جوان 1883،

وتحذير «القصر قبل الوقوع في ما ستهيبه له السياسة الاستعمارية الماكرة من مزالق» (4).

(2) وبعد عربي ودولي كان هدفه «توحيد التعريب بالثقافة التونسية ومطالب الحركة التحريرية في سعي واضح إلى التأثير على الأطراف الفاعلة في الأحداث أو التي يراهن الثعالبي على أن تضطلع بدور قد يخدم المسألة التونسية.

في ضوء هذين البعدين يمكن تصنيف ست رسائل للشيخ عبد العزيز الثعالبي. وتأتي أهمية هذه الرسائل من ناحيتين :

- من حيث أن أغلبها ينشر لأول مرة (في حدود علمنا اعتمادا على ما وقع بين أيدينا من دراسات) بعد نشرها في مصدرها الأم (5).

وخاصة من حيث قيمة ما حوته من آراء ومواقف من الأحداث الخطيرة التي كانت تشهدا البلاد التونسية وقد احتدم فيها الخلاف، خاصة بعد أحداث أفريل 1938 بين اللجنة التنفيذية والديوان السياسي.

مطلع الخطاب الأهمية البالغة للدواعي المحفزة على ذلك فيصنفها بأنها «مسألة من الأهمية بمكان عظيم» ميرزا ذلك بقوله: «لأنها تتعلق بالوضعية الأساسية لكيان الدولة التونسية»، ثم يفصل القول في هذه «الوضعية» بدءاً بتحديددها وهي في نظره «الاعتداء الصريح على سلطة الملك والدولة التونسية» و«قلب وضعية تونس من الحماية إلى الإلحاق واعتبارها مستعمرة».

لقد تعتمد الثعالي من خلال هذا التحديد لمضمون رسالته لفت انتباه الباي إلى مسائل عديدة تخص سياسة الحماية الفرنسية بتونس ووضعية كيان الدولة التونسية في ظلها. ومن أبرز هذه المسائل التي شغلت الثعالي الجانب القانوني لتحديد صلاحيات العرش الحسيني ومسألة السيادة الوطنية في ظل إدارة الحماية وفق منظور المعاهدتين باردو 1881م والمرسى 1883م لذلك انطلق من تحديد بعض المفاهيم والمسائل القانونية. فعمد أولاً إلى تحليل مفهوم «السيادة الوطنية من وجهة القانون الدولي العام». وحرص الثعالي من خلال هذه المرجعية القانونية التي استند إليها على تقوية موقفه وتثبيت قانونيته في محادثة لتأكيد شرعية مطلبه وتقديمه على أنه تمسك بتشريع مرجعي تلزم به وتترجمه بنود اتفاقيتي الحماية التي لم تحترمها سياسة فرنسا بل أضحت بشروط التعاقد فيها الملزمة للطرفين الحامي والمحمي على ما فيهما من مأخذ وإجحاف. وهو ما بصور، اعتماداً على تلك القراءة القانونية، نظام الحماية والسياسة الاستعمارية المتوخاة في تونس على أنهما خرق للتشريعات والانقلاب على المواثيق والقوانين الدولية.

لم يكن هذا المنهج جديداً في كتابات الثعالي إذ اعتمده منذ بدايات نضاله السياسي في صفوف حركة الشباب التونسي منذ انتمائه إليها سنة 1908م. فقد سبق له أن تذرّع في محابجة الإدارة الاستعمارية بالتشريعات والقوانين لتأكيد شرعية مطالبه وإدانة التجاوزات التي كانت تأتيناها السياسة الفرنسية في مستعمراتها عامة والاحتجاج على سياسة التعمص والانتقام التي كانت تعتمدها في معاملة التونسيين خاصة. وتكسك بتشريع تاريخي مرجعي

تغيبه قد تتصل بذواتهم أو يحزبهم أو تقديراً للمصلحة العامة للبلاد والحركة الوطنية، وهي جميعاً دواعي قد تكون مشروعة ومبررة في لحظتها. إلا أنها اليوم تستدعي منا كباحثين النش عن منها من جديد والحفر والتنقيب في جميع ما يتاح من الوثائق للتفكر بما قد ينير مسيل البحث عن كل ما اتصل بتلك الفترة من تاريخ تونس الحديث وما أحاط بها من ملابسات قد تقود إلى ما قد يكون ذا أثر وذا بال في إثارة بعض مسأ لايزال في حاجة إلى تحجيص وتدقيق.

وثانيها: أن الرسالة لم ترق بتحليل معمق لمضامينها وبيان أهمية مواقف الثعالي في الصراع بين القوى العظمى، ومن الظاهرة الاستعمارية ذاتها، ومواقف حركة التحرير الوطني التونسية، وتحديد اللجنة التنفيذية (الحزب القديم) من ذلك الصراع الدولي وموقعها منه. وهو ما يحتم التأكيد على بيان أهمية الظروف التاريخية محلياً وعربياً ودولياً من سنة 1940 إلى 1943 التي صدرت فيها الرسالة.

وثالثها: أن هذه الرسالة لم تكن بسيطة لأنها وحدها ضمن سلسلة من الرسائل السياسية التي تكاملت فيها الكشف عن الرؤية السياسية للثعالي من خلال محاولاته استثمار مستجدات محلية ودولية عديدة لخدمة المسألة التونسية على مستويين: وطني داخلي، وعربي دولي. فإذا كانت هذه الرسالة موجهة إلى الدواخل التونسي (تولية المنصف باي وما حف بها) في العلاقة بين السياسة الداخلية للمعائلة الحسينية وإدارة الحماية، فإن بقية الرسائل تعمل على التعريف بمطالب الحركة الوطنية التونسية في محاولة للتأثير على الأطراف الفاعلة في الأحداث على الساحتين لهذه الأسباب الثلاثة، ارتأياً بإعادة نشر هذه الرسالة متلافين ما أشرنا إليه من نقائص وهنات، آمليين أن نشفعها بنشر بقية الرسائل السياسية (5) إلى الأطراف العربية والدولية الفاعلة على الساحتين السياسية والعسكرية أثناء الحرب العالمية الثانية سعياً إلى تقريبها من الباحثين ومساعدتهم على الوصول إليها.

أما مضمون الرسالة (القرار) فإن الثعالي يؤكد منذ

من واقع التجربة السياسية الحديثة لبلاده وتعيدا التجربة البرلمانية التي أسسها وحققها نصا عهد الأمان الصادر في جانفي 1857م ودستور 29 جانفي 1861م (10) بغاية تقديم الدور الاستعماري على أنه إجهاض لتلك التجربة البرفانية الطلائعية في الضفة الجنوبية لحوض البحر الأبيض المتوسط، واغتصاب للدمستور، وشل لنظام نيابي لإحلال حكم استعماري استبدادي. يقول: «منذ نيف وخمسين سنة قامت الحكومة التونسية سن نظام خول للأمة حق الاشتراك معها في إدارة بعض الشؤون العمومية وتقرير سير الأعمال. وقد أوجد هذا النظام في الأمة ثلاث هيئات وهي السلطة البلدية (الشيخة) والمجالس المحلية وشورى الأمة. وكان تشكيل هذه الهيئات بواسطة الانتخاب العام ... وكانت لهذه الهيئات حقوق ذاتية مكتسبة بإزاء سلطة الباي ووزرائه ... ولما أُلغي مجلس شورى الأمة اثر قيام ثورة 1864 (11) ... بقي الانتخاب جاريا ... إلى أن جاء دور الاحتلال الفرنسي فقرر إلغاء قاعدة الانتخاب من نظمات الحكومة ليحصر بذلك السلطة في يد الدولة وحدها ... وجعل نعر الشانخ وأعضاء المجالس موكولا لانتداب الإدارة العيب. ففقدت بذلك الأمة التونسية الشطر الأكبر من سلطتها الذاتية ... واستأثرت الحكومة (الفرنسية) بكل شيء» (12).

وقد ترسخ هذا المنهج السياسي في نضال الشيخ عبد العزيز الثعالبي لاحقا في كتابه «تونس الشهيدة» سنة 1920م وقد جاء فيه: «إن دستور 1861 كان ساري المفعول عند انتصاب الحماية ولكن الظروف قد تغيرت. فإن ما كانت تطالب به الدول العظمى بما فيها فرنسا في فيفري 1864 باعتباره منفعة ضرورية لنمو الشعب التونسي أصبح بالنسبة إلى فرنسا في سنة 1881 عاقفا لتطور البلاد التونسية السياسي. وبإشارة عنيفة منها ألغت ذلك المجلس وحل المقيم العام محله» (13).

لقد ترسخ هذا المنهج في فكر الثعالبي وطريقة عمله السياسي عبر صراع طويل ومرير ضد الاستعمار. ثم إن تجربته النضالية في قيادة الحركة التحريرية في تونس وخارجها سواء في فرنسا أو في المشرق (تركيا ومصر

والعراق) وجهوده من أجل التعريف بالمسألة التونسية كانت كفيلة بأن تدفعه إلى ضرورة العمل على إحكام توظيف الأبعاد القانونية في القضية بما يخدمها ويعبر موقف الحركة الوطنية وقيادتها. ولتحقيق هذه الغاية عمل الثعالبي على الانعاز بأن من مطالب الحركة الوطنية الاحتكام إلى التشريعات والمواثيق الدولية. فغادر الآالة يوم 10 جويلية 1919م موفدا من الحزب الحر التونسي إلى باريس للتعريف بالقضية التونسية والدفاع عنها لدى الأوساط السياسية الفرنسية. ونشط لثمتين علاقاته باليسار الفرنسي تحديدا مراعتا على علاقاته القدية وصادقاته بزعماء الاشتراكيين الراديكاليين الفرنسيين بتونس منذ 1892م (14) وما تلاها من سنوات وأحداث (15) مؤملا انتصار اليسار في الانتخابات التشريعية الفرنسية لسنة 1919 في ظل تصاعد المد الاشتراكي خاصة في فرنسا اثر انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة 1917م. وعمل الثعالبي كذلك في نفس الإطار على أن يستفيد في مهمته من انعقاد مؤتمر الصلح بفرساي. فاتصل بالوفود المشاركة وعرض عليها المطالب التونسية وتقدم إلى المؤتمر بعريضة باسم **الحزب الحر التونسي** تطالب باستقلال **شعوب المغرب العربي**. ووجه، باسم نفس اللجنة، بريقة إلى الرئيس الأمريكي ولسن تطالبه بتطبيق بنوده 14 على بلدان المغرب العربي وتمكينها من استقلالها. ولم يترك الثعالبي مجالا يتخذ منه إلى الرأي العام الفرنسي إلا وجهه. فاتصل بمختلف الشخصيات والرموز الفكرية والمنظمات والجمعيات الحقوقية والبرلمانية واختلط بمختلف التجمعات السياسية ونظم الاجتماعات وكتب في الصحف (16) «وكون صدقات عديدة خاصة مع الزعيم الاشتراكي مارسال فاشان الذي مكته من عرض القضية على مجلس النواب ...

واتسبب إلى عدة جمعيات منها «اللجنة الفرنسية الشرقية» و«اللجنة الفرنسية الإسلامية» وأسس «جمعية الطلاب التونسيين». كما أسس بالاشتراك مع شارل جيد «الجمعية الفرنسية التونسية» (17).

نجح الثعالبي كذلك في أن يوصل كتابه «تونس

2 - وتطبيق تلك القوانين على الوقائع الجزئية وهي السلطة القضائية،

3 - وتنفيذ العمل بمحتويات تلك القوانين وهي السلطة التنفيذية،

4 - وربط العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأجنبية،

5 - وعقد المعاهدات والاتفاقات مع الدول \*

وهي مظاهر يمكن أن نجملها في ما يعرف بالسيادة الداخلية والخارجية للدولة، فإن نظام الحماية في منظور الثعالي «يشبه معاهدات التحالف التي تعقد بين الدول المستقلة»<sup>1</sup> لأنه «عبارة عن عقد بين طرفين ... يتولى بموجبه أحد الطرفين، وهو الطرف الأقوى، حماية الطرف الآخر الضعيف من الأخطار التي تهدده في الداخل والخارج بالوسائل السياسية والعسكرية»<sup>2</sup> وهو ما يمكن الدولة الحامية من أن «تتولى أمر التمثيل الدبلوماسي والتفصيلي للدولة المحمية»<sup>3</sup> وذلك امتياز وحق لا تمارسه إلا ناية عن الدولة المحمية لا أصالة عن نفسها»<sup>4</sup> ويذهب الثعالي في تحليله لمفهوم الحماية إلى حد الخيانة «فليس المأخوذون في «علاقات الدول المستقلة في حالة السلم أو الحرب»<sup>5</sup> مما يجعله في العرف السياسي قريبا مما تألفت عليه الدول حين «تتبع دولة أخرى صديقه لها في تولي تمثيلها لدى بعض الدول بسبب قلة مصالحها لدى تلك الدولة أو غيرها من الأسباب كقطع العلاقات الدبلوماسية»<sup>6</sup>(18).

بهذا التبسيط يعتمد الثعالي تطويع المفهومين : مفهوم السيادة والحماية، بما يخدم تصوره الخاص لهما خاصة من جهة التطبيق الذي يساوي فيه بين الحامي والمحمي ويقارب بين وضع الحماية ووضع الاستقلال اللذين يقي كلاهما على سيادة الأمم المحمية وحقوقها بمقتضى القوانين والمعاهدات في منظور الثعالي . وهو الحد بين نظام الحماية ونظام الاستعمار الذي يعرف الثعالي في ضوءه الأول (نظام الحماية) بأنه «نظام مرن يذهب من شبه الاستقلال إلى شبه الاستعمار بحسب استعداد الشعب المحمي وقابليته من جهة، وأخلاق الشعب الحامي وعاداته وطبائعه من

الشهيدة، مطالبا» إلى جميع النواب بالبرلمان الفرنسي والشخصيات الحقوقية ومديري أهم الصحف وأبرز رجال الفكر عبر البريد حرصا على توخي المسالك القانونية للمساعدة على تحقيق «مطالب تونس الشرعية العادلة» .

لتحليل مفهوم «السيادة الوطنية من وجهة القانون الدولي» انطلق الشيخ الثعالي في هذه الرسالة عما ورد على لسان الباي في خطاب الولاية من إشارة إلى أن التنصيب يتم باسم فرنسا تأكيداً لسيادة مزدوجة تسلب العرش الحسيني نفوذه وسلطته وتفقد كيان الدولة معاني السيادة وفيه «من الاعتراف الصريح لفرنسا بحق السيادة على القطر التونسي بمشاركة العائلة الحسينية وهو ما يعبر عنه بالسيادة المزدوجة»<sup>7</sup> .

يرمي الثعالي من خلال هذا الحرص على إبراز سياسة خرق القوانين وتجاوز التشريعات التي تعتمدها الإدارة الفرنسية في تونس إلى فضح مخاطرها في إلحاح واضح على إخلالها بنود الاتفاقيات وخاصة بنود معاهدة الحماية التي أمضتها وفق صيغة من التعاقد يفترض أن تتم بمقتضى الإرادة الحرة والالتزام الكاملة للمتعاقدين دون أن تؤول إلى ما يصفه الأمم المحمية سيادتها مطلقاً لأن «جوهر السيادة يبقى لها وحدها»<sup>8</sup> «و لا يكون للدولة الحامية أي حق، أصالة، في أي جزء من سيادة الدولة المحمية»<sup>9</sup> بموجب المفهوم الصحيح لنظام الحماية ومقتضيات السيادة الوطنية التي يعبرها الثعالي بأنها «الركن الثالث الذي تقوم عليه الدولة»<sup>10</sup> . لذلك يعتمد الثعالي في هذه الرسالة إلى تعريف السيادة والحماية لأن الخلط بينهما وسوء تقدير حديهما هو مآتي التجاوزات والخرق الذي ترتكبه فرنسا من جهة، وسر التنازل غير المبرر عن مقومات كيان الدولة ممن توالوا على العرش الحسيني من جهة أخرى .

فإذا كانت السيادة هي «الركن الثالث الذي تقوم عليه الدولة» إلى جانب ركني الأرض والسكان، ومن مظاهرها :

1 - «من القوانين وإدراجها وهي السلطة التشريعية،

المسائل الخارجية مثل «عدم الاقتراض من الخارج وعدم عقد معاهدات مع الدول إلا بموافقة فرنسا»، أو المسائل الداخلية مثل «ما جاء في الفصل الأول من اتفاقية المرسى الذي بمقتضاه «التم سمو الباي بإجراء الإصلاحات الإدارية والمالية والعلمية التي ترى فرنسا فائدة في إجرائها»» فإن جهود الثعالي انصبحت على محاولة تصحيح الفهم السائد خطأ لحوهر هذا النص الداعم لها والذي ركنت إليه فرنسا «سندا دائما في تعديلاتها ومباشرة ما هو من خصائص الحكومة التونسية» مدعيا أن صيغته لا تسلب الملك إرادته والحكومة التونسية سيادتها وحقوقها في تقدير «الإصلاحات الإدارية والمالية والعلمية» وإجرائها، ولا تمنح فرنسا غير «حق إسداء النصيحة والإشارة والمراقبة والإشراف» وهو ما يبقى للملك والحكومة التونسية، في منظور الثعالي، حق ممارسة السلطة الفعلية ومباشرة إدارة شؤون المملكة خارج دائرة الوصاية الفرنسية. أما مسألة «عدم الاقتراض من الخارج وعدم المعاهدات مع الدول إلا بموافقة فرنسا» فإن الثعالي لا بد بالصمت حيالها وفضل عدم الخوض فيها مكتفيا بإدراجها ضمن «بعض التقييدات» التي تبلى، حسب هذه الطريقة في العرض، غير ذات بال أو أهمية خاصة رغم خطورتها لأنها تقس جوهر السيادة الوطنية وتعتبر من انقلاب تام في علاقات الدولتين وتحول عميق وخطير عن نظام الحماية إلى نظام الاستعمار. إلا أن معاهدة باردو، وإن بدت نموذجاً بارزاً لتجربة استعمارية مستحدثة تراعي الظرفية السياسية الداخلية والدولية (20) وتتفادى تبعات الإلحاق والحكم المباشر، وإن اقتصرت مظاهر الحماية في البداية على محو السيادة الخارجية التونسية بتعيين القنصل الفرنسي تيودور روستان (Théodore Roustan) في 8 جوان 1881 مقيما عاما ووزيرا لخارجية الباي الذي احتفظ بسلطة شكلية تكفل انقياد الأهالي وتدفع إلى قبول السيطرة الفرنسية دون مقاومة، وإن بقيت هذه المعاهدة سندا مرجعيا للوجود الفرنسي بتونس، فإن بعض فصولها سقط بحكم الممارسة التي سمحت بها صياغة المعاهدة التي كانت في شكل مبادئ عامة قابلة للتأويل. وكأننا بالثعالي قد انتبه إلى دقة المسألة وخطورة هذه الممارسة فتذر بمفارقة صارخة، لم يفت أن يدركها، بين روح

جهة أخرى، وبحسب الأحوال الدولية العامة والظروف الخارجية،\* في حين يعرف الثاني (نظام الاستعمار) بأنه «يفقد الأمم المستعمرة (بالتفتح) سيادتها تماما في الداخل والخارج لفائدة الأمة المستعمرة (بالكسر)\*». فيصير لهذه الأخيرة «حق السيادة عليها بمقتضى القانون الدولي العام»\* في مثل حال الجزائر «القائدة لسيادتها تماما» التي تجعل «القوانين الفرنسية نفسها التي يستنها البرلمان الفرنسي هي التي تطبق وجوبا عليها» مع إمكانية «مراعاة الإمكانات التطبيقية المحلية»\*.

يوقف الثعالي هذا التمهيد وتحديد المفاهيم والتعريفات في محاولة للإيهام بأن :

1 - نظام الحماية هو أقرب من حقيقته إلى الاستقلال بمقتضى القانون الدولي العام،

2 - والأمة التونسية محفظة بمقامات سيادتها بمقتضى بنود اتفاقيتي الحماية المبرمتين مع فرنسا (باردو 1881 والمرسى 1863) التي تبقى لها وحدها (الأمة التونسية) جوهر السيادة ولا تمنح فرنسا الدولة الحماية أي حتى في أي جزء منها لأننا «لا نجد في أي نص من نصوصها ما ينتزع كامل سيادة الدولة التونسية أو بعضها ويحجبها لفرنسا»\*.

إلا أن الثعالي وجد في بنود المعاهدتين تأكيدا للسيادة الفرنسية المطلقة بالريالة في ثلاثة مجالات رئيسية هي العسكري والدبلوماسي والمالي (19) وفي واقع الممارسة السياسية والإدارية لنظام الحماية بعض ما يتفرض المقدمة التي أقام عليها رؤيته والمفهوم الذي خلص إليه نتيجة نظام الحماية والحد بينه وبين الاستقلال من جهة والاستعمار من جهة أخرى. فاجتهد للتقليل من أهمية بعض البنود وتطبيقاتها في زعة تبريرية وإيهية كثيرا ما أعوزتها الحجة وأعيها الدليل. فاعتبر أن «مسألة التمثيل القنصلي في الخارج»\* لم تكن بالأصالة لفرنسا بل كانت «بالنيابة عن الدولة التونسية»\* في تشييد واضح بمحاولة الاقتناع بأن جوهر السيادة باق مكملا غير منقوص للدولة المحمية.

أما «بعض التقييدات لسيادة جلالة الملك»\* التي تطال

التي فوض بمقتضاها محمد الصادق باي للمقيم العام الفرنسي حق التصرف في موارد الدولة وخول له حق تخوير النظام الجبايي وتحديد قاعدته، واتفاقية 30 أكتوبر 1882 التي أكدت سابقتها ونصت على ضرورة تسديد الديون التونسية دون تدخل الخزينة الفرنسية. ثم حادت اتفاقية المرسى في 8 جوان 1883 لتتوج تلك الترتيبات السرية وتوسع قاعدة النفوذ الفرنسي في الإيالة التونسية. فبمقتضاها خرجت السلطة الحقيقية بصورة فعلية من أيدي التونسيين الذين أضاعوا وكلاء لدى الإدارة الاستعمارية يديرون المرافق الموكولة لهم وفق الأهداف التي ترسمها فرنسا التي احتكرت ثلاث مهام محورية وهي: الوظيفة الأمنية، والتتمثيل الدبلوماسي الخارجي، وحق الرقابة على الإدارة المحلية. وهي مهام اقتضت تركيز عدد من الأجهزة الإدارية والأمنية المخصوصة كالجيش والجنودمة والبحرية العسكرية والمحاكم والخزينة العامة التي أصبحت حبيبا واحدة بالنظر إلى السيادة الفرنسية. فتراجع، تبعا لذلك، دور السلطة التقليدية التونسية كأداة تسيير وتأطير و**بما هو المقيم العام بإعادة هيكلتها وتحويل اختصاصاتها إما إلى الإيالة العلية أو إلى الأجهزة الفرنسية.** ومن أبرز الإجراءات في هذا المجال نقل المقرات الإدارية والوزارية من باردو إلى تونس، وحذف ثلاث وزارات هي الخارجية والحربية التي أسندت مهامها للمقيم العام وإلى قائد جيش الاحتلال، والبحرية التي كانت وزارة شرفية. ولم يبق في حكومة الباي إلا الوزير الأكبر ووزير القلم(21).

وبهذه الممارسة الإدارية والسياسية لم تبق وظيفة نظام الحماية «السهر على إجراء العمل بخصوص المعاهدة وتنفيذها» كما يقول الثعالبي حتى يقتصر على إصدار الأوامر ومراقبة الأعوان الإداريين التونسيين دون تحمل مسؤولية سياستهم أمام الأهالي وهو ما يسميه الثعالبي في رسالته ب «حق الإشارة والمراقبة والإشراف» بل تحول «من نظام الحماية إلى نظام الاستعمار» لأن ممارسات الجانب الفرنسي أدت إلى التخلي تدريجيا عن نظام المراقبة وإلى التدخل المباشر في شؤون الإدارة التقليدية وتقويض صلاحياتها. وهو ما خول للمقيم العام ممارسة جل

تلك النصوص من جهة وتطبيقاتها التي تمارسها إدارة الحماية الفرنسية في الواقع من جهة أخرى وفيها الكثير من التجاوزات التي «تسلب السلطة من الحكومة». ويعود ذلك، في الحقيقة، إلى أن الإقامة العامة كانت تمارس عملها دون مرجعية قانونية دقيقة وواضحة. ومرد ذلك أن فرنسا كانت تنظر إلى الحماية على أنها عقد يفوض لها ممارسة عدد من الاختصاصات تتعلق بالسيادة الداخلية والتتمثيل الخارجي دون رقيب. وهي صلاحيات كانت تستمدتها فرنسا من النصوص المنظمة للحماية من جهة، وخاصة من تأويلها عند التنفيذ من جهة أخرى. وهو ما جعل التعامل السياسي بين أطراف السلطة الفرنسية والتونسية يستند بدرجة أساسية إلى الممارسة والعرف أكثر من استناده إلى الأحكام المدونة. وذلك ما عبر عنه الشيخ الثعالبي بقوله في رسالة: «إن فرنسا لم تسلب الحكومة التونسية نفوذها إلا بتأثير القوة لا بمقتضى الحقوق الدولية والقانون» وبسببها انقلبت وظيفة السفارة الفرنسية من مجرد مركز للتتمثيل الفرنسي «يسهر على إجراء العمل بخصوص المعاهدة وتنفيذها» إلى المباشرة الفعلية لإدارة المملكة التونسية بعد اغتصاب حق تشريع (التصديق من الباي الذي لم يحتفظ بغير إجراء شكلي هو التوقيع). وهو ما أفقده، تبعا لذلك وظيفة إدراج القوانين وإكسابها «قوة القانون المعمول به» التي هي من أبرز وظائف رئيس الدولة ومن أهم مظاهر السيادة» لأنها من لوازم سلطة التشريعية أي كانت طبيعة النظام السياسي المعتمد جمهوريا أو ملكيا دستوريا أو مطلقا. وقد تحول هذا الامتياز إلى المقيم العام الذي أصبح من صلاحياته إدراج القوانين والمصادقة عليها. ومن مظاهر اغتصاب السلطة والاعتداء الفعلي على حقوق الدولة التونسية تمتد الإدارة الفرنسية «ضمن إدارة الأمن العام إلى السفارة العامة ... وجعلها إدارة فرنسية ... ومد شبكة عظيمة من الجنودمة الفرنسية ... وإعطائها نفوذا مطلقا». وهي جميعها مظاهر للتدخل الفرنسي الصريح في الشؤون الداخلية التونسية سمحت بها، إلى جانب غياب المرجعية القانونية الواضحة كما أسلفنا، عديد الترتيبات السرية التي أعقبت معاهدة باردو وأهمها اتفاقية 6 جويلية 1882 م

الفرنسيين بل كانت تتجنبها لأن جلوس الملوك الحسينيين على العرش كان وسيلة لهم ولقريتهم لا سيما أبناءهم لجمع ثروات طائلة أو تثبيت امتيازاتهم وضمان تداولهم على العرش وتوارثه داخل البيت الحسيني. وقد مثل ذلك عاملا مقيدا للاستعمار الذي أحكم قبضته على البلاط بسبب عاملين مهمين هما :

1 - سوء الأحوال المالية لجميع أفراد البيت الحسيني ،

2 - والصراع داخل العائلة المالكة والانقسامات التي كانت تشهقها رغبة في الفوز بالعرش . وهما عاملان كانا مدخلا مناسبيا للسيطرة على البلاط وتوجيهه وفق مشيئة المقيم العام. وقد وصل الأمر إلى تعيين موظف فرنسي سنة 1902 للإشراف على الإدارة المالية للبلاط. إلا أنه من المهم أن نذكر بأن الموقف الذي أظهره المنتصف باي شكل استثناء في هذه العلاقة مع السفارة الفرنسية. وهو ما نلحس في رسالة الثعالبي إليه حين ذهب إلى تفسير ذلك الانقلاب ببعض المواقف التي وافقت الأطماع الفرنسية وشجعته. ومن أبرزها :

موقف بعض الأحزاب التونسية التي سلمت لفرنسا هذا الحق وأقرت المقيم العام على صنيعة\* وتبلر الإشارة واضحة بهذا الاتهام إلى بعض الأحزاب التونسية صنيعة الإقامة العامة في تونس منذ عهد لوسيان سان (22) في إشارة إلى مواقفها من بعض الأحداث الوطنية التي مثلت تأمرا على القضية الوطنية ومطالب الحركة الدستورية وخاصة مطلبي البرلمان والحكومة المسؤولة أمامه اللذين أعلنهما الحزب الدستوري التونسي منذ تأسيسه. وقد راهن لوسيان سان منذ البداية على دعم المجموعة المعتدلة من أنصار الحزب التي أعلنت تخليها عن مطالب الحركة الوطنية ووصمتها بالمفرطة والمبالغ فيها وقادت حملة عنيفة ضد قيادة الحزب في شخص الثعالبي وأحمد الصافي. وكان على رأس هذا التيار حسن قلائي ومحمد نعمان اللذان أسسا ، بإشارة من المقيم العام ومباركته، الحزب الإصلاحى في 16 أبريل 1921 برئاسة قلائي الذي أصدر جريدة «البرهان» (1921) الأسبوعية الناطقة باسم الحزب. وقد انظم إليهم

صلاحيات الباي والإمساك بجميع خيوط السلطة باعتباره مؤتمنا على سلط الجمهورية الفرنسية في تونس. وقد بواه قانون 10 نوفمبر 1884م المكانة الأولى في السلم السياسي وخصه بقبول جميع الأوامر والقوانين التي يصدرها الباي أو رفضها. كما منحه قانون 23 جوان 1885م حق تسيير دواليب الدولة التونسية بعد أن أضيفت إلى مهامه قيادة جيش البر والبحر وأصبحت للمقيم العام كذلك سلطات تنفيذية واسعة من أهمها رئاسة مجلس الوزراء ورؤساء المصالح، وإصدار أوامر الباي وتنفيذها، واحتكار حق التراسل مع الحكومة الفرنسية، وأصبح يترأس بعد ذلك المجلس الكبير. كما كان للمقيم العام حق تنصيب الباي باسم فرنسا وإقالته أو خلععه عند الاقتضاء نيابة عن الحكومة الفرنسية.

يعزى هذا الانقلاب إلى عوامل موضوعية كثيرة إضافة إلى ما ذكرنا (غياب المرجعية القانونية، ومفعول الترتيبات السرية) أهمها :

1 - زسوخ الإدارة المحلية بالكامل للضغوط الفرنسية بسبب عدم تكافؤ العلاقات بين الجانبين وتصيف كفاء الإدارة التقليدية وغياب شخصيات سياسية مهيمنة داخل البيت الحسيني.

2 - واستقدام موظفين فرنسين عملوا بالجزائر حيث مارسوا نظام الإدارة المباشرة. وبذلك ساهم ضعف البايات وانقيادهم وتخليهم عن صلاحياتهم في إضفاء الشرعية على التجاوزات الاستعمارية وحول الحماية إلى حكم مباشر آلت في ظله خطة المقيم العام إلى مؤسسة تمارس الحكم بصورة شبه منفردة لا تعمد من صلاحياتها إلا رقابة وزارة الخارجية الفرنسية .

وفق هذه الرؤية في المسألة برهن الثعالبي على أنه يعي جيدا أن هذا الانقلاب الخطير من «السهر على إجراء العمل بتصوص المعاهدة وتنفيذها» إلى نظام حكم مباشر يخرق تلك النصوص ويتجاوزها لم تكن تبرر أحكام مدونة بقدر ما شجعت عليه ممارسة وعرف في ظل سلطة تقليدية تونسية لم تكن قادرة على المواجهة المباشرة مع



وهو ما يفقد هذه الأخيرة «السند الوحيد للمطالبة بحقوقها» ويطل «أي وجه قانوني للاعتراض» على تعديلات الإدارة الفرنسية .

ولكن رغم تقدير الثعالي لحجم هذا الخطأ السياسي فإنه لم يتردد في تبرئة الملك من أية مسؤولية قد ترتب على هذا الموقف بل ذهب إلى حد اعتباره ضحية الدسائس والمؤامرات التي حيكّت للإيقاع به في أمر «لا يد له» فيه في إشارة صريحة إلى الشلل الذي أصاب الجهاز السياسي التقليدي التونسي المنجر عن اختلال وظائف الآلة الحكومية «بانكماش ملوكنا وتخليهم عن كل مهامهم لصالح الوزراء» «و تخاذل وزرائهم وإثراءهم مصالحهم الخاصة على مصلحة الدولة» وهو ما يترجمه خاصة :

**موقف الوزير الأكبر الذي يحمله الثعالي مسؤولية نقل عبارة «السيادة الفرنسية» في خطاب المقيم العام إلى خطاب الملك وهو «الذي يعلم، عادة، نص خطاب العرش قبل إلقائه»** «إلا أنه تمتد، رغم ذلك، ملازمة الصمت بما يعني الإدارة الفرنسية من حرج المسؤولية عن كل ما يبدو متنافيا للوصية الحاكمة خاصة أمام «لجنة الهدنة» وهي لجنة فرنسية لم تكن تعترف لفرنسا بما تدعيه من الحقوق المتنافية لوضعية الحماية، ويلقي بالمسؤولية كاملة على عاتق الباي ويعمل للمعبارة، بالتالي، قوة العقد والالتزام بورودها في خطاب العرش الرسمي وهو ما دعا الثعالي إلى أن يحمله القسط الأكبر من المسؤولية عما أسماه «الذسبة والمؤامرة التي حيكّت لوضع الباي أمام الأمر الواقع» في حين أنه مطالب بمقتضى واجب الأمانة وموقع المسؤولية «بأن يعلم مولاه بذلك وينتهي لما حدث». وفي هذا الموقف كما أسلفنا، تربة لحمد المتصرف باي الذي طالما أشاد الثعالي بوطنيته وأثنى على إخلاصه وصدقه.

وبناء على تلك الرؤية في تقدير المسؤولية يذهب الشيخ الثعالي إلى حد المطالبة بإصلاح سياسي يراه ضروريا. وهو إصلاح يجب أن يطل، في نظر الثعالي، الوزير الأكبر وحاشيته. فيفتتح «أن يعيد رجال العهد الماضي عن دوائر الحكومة ويحل محلهم رجال العهد

آخرون مثل الشاذلي القسطلبي ومحمد محسن ومحمد بورقية وأبو بكر الخلصي ومصطفى صفر ... وقد كشف سان عن مقاصد سياسته هذه فقال : «من المؤمل أن يوطد الحزب الإصلاحي المعتدل نشاطه ويعادل تأثير الوطنيين المتطرفين الذين لن يتمكنهم أن يدعوا كما يفعلون اليوم أنهم يمثلون دون غيرهم كل طموحات مواطنيهم وأن يعتبروا أنفسهم السنة الحال المأذونين للرأي العام التونسي» (23). وبذلك حرم الحزب من خدمات العديد من رموزه ورجال دعائيه خاصة من الصحافيين فضلا عن الضائقة المالية التي كان يعيشها وتعرض قيادته إلى حملة تشهير واسعة وعنيفة صورتهم على أنهم «مجانين ومجرمون في الأحزاب المتطرفة ... وأن رجالا من أمثال الصافي والثعالي يحركون الحلم الأحق بمملكة عربية سترمي بفرنسا في البحر» (24).

وموقف الملك محمد المتصرف باي وهو «صاحب الحق الأصلي في السيادة» وقد عمد «إلى الاعتراف علانية وبعبارة صريحة لا تقبل التأويل في خطاب العرش الرسمي يوم تنصيبه بأن فرنسا مشاركة في السيادة على القطر التونسي». إلا أن الشيخ الثعالي، وبما حصل المثل مسؤولية هذا التهاون «بحقوقه في السلطة ومستقبل الشعب التونسي»، فإنه لم يخف نزعة التبريرة الواضحة لوقفه في تعاطف واضح معه رغم إقراره الصريح بخطورة الأمر وفداحة الخطأ الذي ارتكبه المتصرف باي في خطاب العرش الرسمي بتنازله باسم الدولة التونسية عن «سند وحيد» هو كل ما بقي لها، وهو ما أسماه الثعالي «القوة الأدبية» التي تنأت لها من وضعها القانوني وفق منطوق معاهدة الحماية ومن صفتها بأنها «صاحبة حق». وقد فرط الباي في هذا الحق منذ اللحظة التي قبل فيها مبدأ المشاركة الذي يقضي أن تكون «سيادة فرنسا والعائلة الحسينية سائنتين باتفاق كامل على القطر التونسي» بكل ما تستوجبه من تسليم لما تدعيه الإدارة الاستعمارية وما يوفره لها هذا الاعتراف من مبررات قانونية لجميع اعتداءاتها تحت مظلة «السيادة المزدوجة» التي تؤولها للتمتع بحقها في «أن تمارس جميع ما هو من اختصاصات الحكومة التونسية»

في عهد محمد الحبيب أسوأ أحوالها إذ نهجت الإدارة الفرنسية والمقيم العام، كما أسلفنا، في ضرب الحزب وشن صفوفه بتغذية الانقسامات داخله والتشجيع عليها بالترغيب حيناً والترهيب أحياناً بالثقي والمحاورة بما «لا يمكن أن يكون إلا في صالح السياسة الفرنسية» (26) كما يقول لوسيان سان، فإنها لم تكن أفضل حالاً في عهد خلفه أحمد باي (27) الذي شهدت الحركة الدستورية في ظلّه أعمق خلاف وأخطر انشقاق بين جماعة «العمل التونسي» واللجنة التنفيذية والذي سيفرز أثناء مؤتمر قصر هلال في 2 مارس 1934 الديوان السياسي كأول هيكل تنظيمي للحزب الجديد بزعامة ثلة من الوطنيين ذوي النزعة الثقافية الجديدة والميولات السياسية المختلفة على رأسهم محمود الماطري والحبيب بورقيبة . .

وجد الثعالي في التقاليد السياسية السائدة في العالم، كذلك، دأباً إضافياً لذلك التغيير استجابة لمقتضيات «الانقلابات الحكومية في جميع بلاد الدنيا» التي تحتم «أن يكون هناك تجانس في الفكرة وثقة متبادلة بين الذين يتولون تسيير جهاز الحكومة» لأنه متى «انعدم ذلك التماسك أو انهدم هذه الثقة حصل ارتباك واضطراب في الآلة الحكومية» .

ويررّ الثعاليّ دعوته الملحة إلى تغيير الحكومة، كذلك، بالسيرة غير المحمودة «لوزير الأكبر الذي له ماضٍ معروف في الحكومة ومواقف لا تنسّى ولا دأب له إلا منفعة الخاصة ومنفعة أهله وذويه ولو خربت البلاد وهلك العباد» فضلاً عن عدم إخلاصه لمُخدومه وعلاقاته المشبوهة بإدارة الحماية التي كان يمثل حينها الرابطة لكل ما يدور في القصر الحسيني إذ لم يكن «يكنم أمراً يقع في بلاط مولاه . . . عن السفارة» بل كان «يحرصها على معاكسة والوقوف في وجهه» رغم ما كان يبديه من مظاهر الطاعة والولاء. وليس أدعى للتغيير من هذه الصورة التي رسمها الثعاليّ لبطانة السوء المحيطة بالمنصف باي وعلى رأسها الوزير الأكبر الهادي الإخوة وقد شغل أواخر عهد أحمد باي الثاني وأوائل عهد المنصف باي.

إذا كانت الحرب العالمية الثانية وما رافقها منذ بدايتها

الجديدة\* . ثم يبرر الثعالي هذا التغيير في تركيبة الحكومة التونسية أولاً بسيرة الملك محمد المنصف باي وشعوره الوطني الصادق وتقديره الدقيق لمسؤوليات الحكم. وهي جميعاً مواصفات تناقض «العهد الماضي المظلم الذي كان جاثماً على صدر هذا الشعب المسكين كالكلابوس الرهيب» في إشارة صريحة إلى فترتي الحكم اللتين تلتا عهد محمد الناصر باي (1855-1922) الذي حكم بين 1906-1922م (وسبقنا عهد نجله محمد المنصف) وكان على علاقة طيبة وممتنة مع الحزب الحر الدستوري وسنداً للحركة الوطنية إلى درجة أنه هدد بالتنازل عن عرشه إثر أزمة 5 أبريل 1922 التي كانت بسبب الاقتراء عليه من حوار حول الحركة الوطنية أجراه معه مراسل جريدة لي يتي جورنال واشترط للرجوع عن قراره أن تستجيب الحكومة الفرنسية لمطالب الشعب التونسي ويعي مطالب الوطنيين المتمثلة في الاستقلال الذاتي ودستور تونسي، ومجلس نيابي مما اضطر رئيس الوزراء الفرنسي م. بوانكاري إلى الوعد بتحقيق هذه المطالب بعد زيارة الرئيس الفرنسي م. ميلبران إلى تونس. إلا أن تلك الوعود تبخرت بعد الزيارة وتم استبدالها بمشروع إصلاحات جويلية 1922 التي رفضها محمد الناصر باي والحركة الوصية. أما فترة الحكم الأولى التي نعتها الثعالي بالمظلمة فهي ولا شك عهد محمد الحبيب باي (1858 - 1929) الذي تولى الحكم بين 1922 - 1929م مباشرة بعد وفاة محمد الناصر باي في 10 جويلية 1922. وكانت أولى دلائل الطاعة والولاء التي قدمها للوسان سان تبني إصلاحات جويلية الوهمية والدفاع عنها. كما أدار ظهره للحركة الوطنية وكان أداة طيعة في يد المقيم العام لشن صفوف الحركة الوطنية ونصيره له لدفع أبرز قيادات الحزب وأشدّها صلاة الشيخ عبد العزيز الثعالي إلى الهجرة في 26 جويلية 1923 م رغم الصداقة القديمة التي كانت تربطه بالرحل (25) وكانت الفترة الثانية من ذلك العهد المظلم، كما نعت، مدة حكم أحمد باي بن علي باي (-1862 1942) والتي دامت بين 1929 م - 1942م. وهي فترة اقترنت هي الأخرى، كسابقتها بتشديد الخناق على الحركة الوطنية وقياداتها. فكما عرفت الحركة الدستورية

من انهزام فرنسا أمام ألمانيا (جوان 1940) قد مثلت حافزا لتنامي الحركة الوطنية وخاصة اعتماد نهج المقاومة السرية بين 1938 - 1941 (28)، فإن اعتلاء المنصف باي العرش في 19 جوان 1942 كان سندا قويا للحركة الوطنية وسببا إضافيا لاتعاثتها بين 1942-1943 وقد عرف عنه منذ صغره تعاطفه مع الحزب وانتماءه إليه حتى كان حلقة الوصل بين والده محمد الناصر باي والوطنيين لا سيما إثر تأسيس الحزب بعيد الحرب الأولى. ومثلت الفترة الأولى من ولايته جوان- نوفمبر 1942 بداية التوجه نحو سياسة جديدة في المملكة. فأبعد من بلاطه بعض الأعوان المعروفين بولائهم لنظام الحماية، وألف بإشراف شقيقه وأمين سره الأمير حسين باي مجلسا خاصا لمساعدته على تدبير شؤون الدولة يضم نخبة من المفكرين على رأسهم محمد شنيق رئيس القسم التونسي في المجلس الكبير، ومحمود الماطري الرئيس السابق للحزب الدستوري الجديد، ومحمد العزيز الجلولي الذي عينه على مشيخة مدينة تونس خلفا للجنرال محمد سعد الله المعروف بعلاقاته الوطيدة مع السلط الفرنسية، والصادق الزمرلي الذي كلف بإدارة المراسم خلفا للجنرال إسحق التريفي ومحمد علي العنابي رئيس جمعية قضاة الصفاقية.

ويبدو أن لرسالة الشيخ عبد العزيز الثعالبي أثرا على الباي الجديد الذي أبدى رغبته في القيام بجملة من الإصلاحات ثقّلت في تقديم مذكرة إلى رئيس الجمهورية الفرنسية الماريشال بيتان يوم 8 أوت 1942 سلمها رسميا إلى المقيم العام الفرنسي الأميرال استيفا (Esteva) تقمّنت ست عشرة نقطة (16) من أبرز ما جاء فيها تكوين مجلس استشاري تونسي، وفتح المجالس البلدية في وجه نواب الأمة، وتكوين الموظفين التونسيين من الارتقاء إلى جميع المناصب الإدارية والمساواة بينهم وبين الموظفين الفرنسيين، وإقرار إجبارية التعليم الابتدائي، ونشر تعليم اللغة العربية في جميع درجات التعليم، وإطلاق سراح جميع المساجين السياسيين بتونس أو بفرنسا أو الجزائر، وإلغاء الأمر الصادر سنة 1898 الذي يحول للمعمرين الاستحواذ على أراضي الأوقاف الإسلامية...

وفي انتظار الرد على هذه المطالب استقبل المنصف باي يوم 12 أكتوبر 1942 بقصر باردو المقيم العام استيفا الذي قدم إليه وعود المثنين من كار الموظفين ولاحظ في استنكار عياب العنصر التونسي فأجاب المقيم العام بلهجة حادة تتنافى مع الأعراف الدبلوماسية مما اضطر الباي إلى الاحتجاج لدى رئيس الدولة الفرنسية للمطالبة بإعفاء الأميرال استيفا من مهامه لاستحالة التعاون معه وهدد بالتنازل عن العرش إذا لم تستجب الحكومة الفرنسية لطلبه (29) على غرار موقف والده سنة 1922. وقد يكون الأثر الأبرز والمباشر لهذه الرسالة تجاهل المنصف باي السلطة الاستعمارية وإقدامه على تشكيل حكومة وطنية جديدة دون موافقة المقيم العام خلافا لمقتضيات نظام الحماية (30). وتعد هذه الخطوة استجابة لأحد أهم مطلبي الشيخ الثعالبي في رسالته إلى الباي بدافع الاعتقاد القوي «أنه لا يمكن إجراء أي إصلاح أو القيام بأي عمل لفائدة الأمة مادام الوزير الأكبر وسائر من يتبعون إلى العهد الماضي باقون في مناصبهم لم يبدؤوا بإعداد تامة».

لقد شهدت الحياة السياسية، في ظل هذه الحكومة الجديدة، بداية ملحوظة حيث استعاد الحزب الدستوري الجديد نشاطه بقيادة الحبيب ثامر وأصدر جريدة يومية ناطقة باسمه وهي «إفريقيا الفتاة» وتعددت أنشطة الجمعيات الوطنية مثل «الشبيبة الدستورية» و«جمعية الهلال الأحمر» و«جمعيات الكشف والشباب والرياضة»...

أما خطأ الاعتراف «بالسيادة المزدوجة» على الإيالة التونسية بين العرش الحسيني والإدارة الفرنسية، فإن الثعالبي يعتقد أن تدارك عواقبه الوحيدة ونتائجه البعيدة يمكن شريطة أن:

1 - «يستقر الرأي وتصح العزيمة» كما قال في إشارة صريحة إلى ضرورة توفر الآلة السياسية الوطنية القادرة على اتخاذ القرار. وليست الدعوة إلى استبدال تركيبة الوزارة الكبرى والإقدام على ذلك فعليا من قبل الباي إلا خطوة نحو هذا التصحيح. إلا أنها غير كافية لعلم الثعالبي أن كل البيانات تقريبا، باستثناء بعض المواقف المستقلة كالتي أظهرها المنصف باي أو والده قبل ذلك

محمد الناصر باي سنة 1922، كانوا إما تحت الوصاية أو محل رقابة فرنسية تمنح المقيم العام السلطة الفعلية بالبلاد ولا يحتفظ فيها الباي بغير صورة الملك المفرغ الذي يقتصر دوره على توقيع الأوامر والقوانين وبعض المظاهر الشكلية للنفوذ كالمراسم الأسبوعية للطابع الذي مثل أحيانا مجالا للمناورة السياسية والمساومة على تحقيق بعض المطالب المادية المعطلة من مخصصات أفراد البيت الحسيني ورواتبهم، أو الحق في أن تضرب السكة باسمه، أو إسناد الأوسمة والألقاب وتوزيع الرتب العسكرية الرفيعة دون استحقاق على المقرين وأفراد الحاشية. والحقيقة أن عوامل أخرى كثيرة كما أسلفنا يسرت استحواذ القرنين على جميع السلطات، منها أن نظام انتقال العرش داخل البيت الحسيني وأسلوب توارثه كان مساعدا على ذلك فقد كان أغلب البايات يصلون إلى سدة الحكم في سن متقدمة بعد انتظار طويل لأن السلطة كانت تستقل بين أفراد الأسرة من الأكبر إلى الأكبر وهو تقليد أقر منذ بدايات الحكم الحسيني مما حتم أن يتولى الحكم شيخ طاعن في السن يأمل أن يستفيد من منافع السلطة بهدوء، الأمر الذي جعل كل البايات يتقادون للفرنسيين والمجنون المواجه معهم خوفا على امتيازاتهم.

2 - وأن يحكم استثمار الظروف الحالية المساعدة على ذلك تمام المساعدة\* في ظل الصراع الدولي للمحوم بين «الطرفين المتحاربين» اللذين يهمهما أن تكون وضعية تونس وضعية حماية لها شخصيتها المستقلة وكيانها المعناز وحكومتها الوطنية الظاهرة\*، وواقع فرنسا الدولة الحامية وهي «مغلوبة على أمرها منكسرة لا تقدر على الاعتراض والممانعة\*» بسبب هزيمتها المبكرة وتصدع وضعها الداخلي كما أسلفنا.

لقد اجتهد الثعالبي في نزع ميكافيلية صريحة من أجل أن تستفيد المسألة التونسية والحركة الوطنية من تلك الظروف في ظل الصراعات الدولية في محاورها المختلفة واللعب على تناقضاتها وهو ما وصم مواقفه من ذلك الواقع لا سيما الظاهرة الاستعمارية بشيء من الاضطراب والتذبذب بين الرأي وتقضيه لا يحكمه

غير اختلاف الظروف والتطورات محليا ودوليا (31). إلا أن الثعالبي انتهى في الأخير بعد تراكم ثمار تجربة نضالية طويلة وصراع مرير ضد الاستعمار إلى الاقتناع «أن فرنسا لا تنوي تمدين البلاد وإنما ترمي إلى ابتلاع المملكة بصنيع الاستعمار» (32) من منطلق فهمه العميق لحقاييا الصراع الدولي وجوهر السياسة الاستعمارية ونوايا المتصارعين أيا كانت المساحيق التي يتجمعون بها والشعارات التي يتوارون خلفها. لذلك نراه يقرر جازما أن «النزاع دائر بين المحورين (الحلفاء والمحور) على تقسيم خيرات الأمم رغم أمها وإرادة التسلط على أقطارها لا على ترجيح مبدأ لتحقيق راحة تلك الأمم والتفيس عنها كما يدعيه المتهوشون من الجانبين» (33). وهو ما قوى قناعة الشيخ الثعالبي وموقفه من الاستعمار بأنه «شر محض» (34) أيا كانت جنسيته وأنه «لا فائدة لنا نحن معشر الشرقيين في المفارقة بين المحورين ومنزعهما واحد» (35) طالما «أن الأوروبيين يتقاتلون فيما بينهم لإقامة نظام دولي جديد» (36).

إلا أن سبب هذا الوعي ويمقتضى الموقع القيادي الذي كان يشغله الثعالبي وثرأ تجربته النضالية الطويلة في مقارعة الاستعمار في تونس ومصر والأستانة وفرنسا خاصة، برهن عن حكمة سياسية عالية أمكنه بفضلها أن يقدر حجم العواقب الخطيرة التي قد تلحق القضية الوطنية بسبب أي تصرف أو موقف غير محسوبين. يقول في حوار مع صديقه محمد الحبيب شليمي: «أن الألوان لأن نفكر بعقلنا لا بمواقفنا... لقد اهزمت فرنسا وأصابتها صدمة قاصمة وهذا لصالحنا. ولكن إن انتصار ألمانيا حليفة إيطاليا التي لم تخف مطامعها في تونس معناه أن تونس ستكون من نصيب إيطاليا عند تصفية تركة فرنسا الاستعمارية. وهذا معناه أن نكون مثل من «هرب من القطرة ووقع تحت الميزاب» كما يقول المثل الشعبي التونسي. ولذا ينبغي أن نفكر بجدي في مستقبلنا بعيدا عن العاطفة والانفعال» (37).

وفي محاولة «لتدراك الأمر بحكمة وصواب ودراية

به من جديد بعد عودته من مصر إثر نفي دام أربعة عشر عاما من 1923 - 1937 . وهي مرحلة دقيقة على الصعيدين الوطني والعالمي اقتضت أن يواجه الثعالبي خلالها في الوقت نفسه:

سياسة فرنسية ترصد تحركاته ومواقفه وتعد أنفاسه وهو يعلم أن سلطات الحماية لم تسمح له بالعودة لتخلي سبيله وتعفيه من كل رقابة، بل قد تكون جاءت به في هذه الظروف تمهيدا (43) عن نية مبيتة لتغذية الصراع الداخلي في صفوف الحركة الدستورية وإذكاته.

- وحركة وطنية تنهشها الانقسامات ويرهقها تنامي الخلافات وقد عمقها في ذهن الشيخ طول عزله وغيباه اللذين أفقده القدرة على الإمساك بها والسيطرة عليها. وقد أعلن ذلك صراحة منذ خطابه الأول بساحة قاصمطا بعد عودته حين قال: «أما أنا الذي غاب عن البلاد أربع عشرة سنة فقد بُدّ تأثيري على هذا الشعب» (44).

- وواقع الصراعات الدولية التي اتسعت ورفعتها وطالت أرض إفريقية فتداخلت المصالح وتشابكت وتكاثرت الأحداث وزدادت تعقيدا بتدخل أطراف جديدة في الحرب (أمريكا).

أربكت كل تلك العوامل الموضوعية والذاتية الشيخ فاختلطت عليه السبل وأعجزه فهم مسار الأحداث وخفايا الصراع فتعذر عليه أن يجاريه أو يفهمه أو يؤلف بين شتات مكونات واقعه وعناصره مما اضطره، في غياب هيكله سليمة لبقايا حزبه، إلى الاجتهاد بصفة فردية غير مضمونة النتائج معتقدا أنه بالإمكان التحايل على تناقضات ذلك الواقع واستثمارها. فجاءت تقييده لتطورات الأحداث وقراءتها مرهجة إلى حد كبير لا تستند إلى غير مراهقات أثبت التاريخ بطلان جميعها .

ولكن ومهما يكن من أمر هذا التردد، فإن مواقف الرجل ورواه كانت على قدر كبير من البصيرة والروية لا سيما في فضله المميز وصراعه الطويل ضد الرواد الأجانب وقد أفاد من تجربة طويلة أثرتها رحلاته إلى شتى أنحاء الدنيا شرقا وغربا وصلاته التي قامت له

ومهارته كما جاء في آخر رسالته، سلك الثعالبي نهجا في التعامل مع الوقائع على قدر كبير من المروية والمخاطلة بغاية الخروج بالحركة الوطنية مما آلت إليه بأوفر المكاسب وأقل الأضرار . فحرص على ألا يكون بعيدا عن الأحداث الوطنية والعالية، ولم يكف عم نشاطه السياسي واتصالاته خدمة للقضية الوطنية خاصة إثر هزيمة جيوش المحور وغروجهما من البلاد في ماي 1943 و ما أعقب ذلك من تطورات (38) وظل يجتمع بأعضاء اللجنة التنفيذية ويعقد المؤتمرات السرية للحزب القديم (39) ويستقبل الزائرين والمبعوثين السياسيين كلقائه مع القنصل الأمريكي بالبلاد التونسية هوكر دويليت (Hooker A. Doolittle) يوم 8 أكتوبر 1941 «لبحث قضية العرب بتونس وسائر بلدان إفريقيا الشمالية على حكومتي الولايات المتحدة واقتراء» (40). ومناشدته إقامة نفوذ وصائي جديد بتونس بديلا لنظام الحكم الاستعماري الفرنسي . واستقبل الثعالبي كذلك، في إطار نفس المسمى، سنة 1944 قبل وفاته بضعة أشهر مبعوث الرئيس الفرنسي الجنرال ديغول وكاتب سره (وهو عسكري برتبة ليوثان) المكلف بتقديم تقرير عن الحالة العامة بالبلاد التونسية في عهد المظفر العام ماسط (41) وتعهده بأن يسلمه بنفسه زائرا إلى الجزائر ديغول . إلا أن الزعيم التونسي اكتفى بالجواب مشافهة فشرح الوضع وامتنع عن تقديم تقرير كتابي. التزاما بقرار اللجنة التنفيذية للحزب القاضى بعدم توجيه أي خطاب لجهة فرنسية وعدم عرض أي طلب عليها احتجاجا على الاضطهادات وسياسة الانتقام التي سلكتها إدارة الحماية الفرنسية إثر انتصار الحلفاء . ولم تقطع اتصالاته، كما سيأتي بيانه، بالأطراف الفاعلة في الحرب الدائرة في جزء منها على أرض إفريقية . ولم يتردد الثعالبي في مراسلة العديد من الملوك ورؤساء الدول والحكومات وقيادة جيش الحلفاء بالجزائر «ليؤازروا تونس في محنتها ويعملوا لكف أيدي ظالمينها عن المضي في الفتك بها والتكثير» (42).

ولكن الشيخ الثعالبي كان أثناء محاولة «تدارك الأمر» تلك بادي التردد ظاهر الاضطراب في مستوى المواقف والآراء السياسية . وهي حالة عاودته واستبدت

بها. وقد ورد التنصيص على ذلك في موضعين مختلفين من الرسالة متعللين بأن « وقت إذاعتها لم يكن » مع الإشارة في آخر الرسالة إلى أنهم ( الناشرون ) بترؤس جزءا من « تقرير الزعيم » وتكتموا عليه وعلى « أشياء أخرى تتعلق بحوادث وأشخاص » مبررين ذلك بأنه « من المصلحة أن يحتفظ بها إلى الوقت الذي تفرض الحوادث ذكرها ».

إن هذا التصرف في الرسالة، وإن حاول ناشروها تبريره، هو دون شك نقیصة مخلة بقيمة هذه الوثيقة التاريخية خاصة وقد وردت الإشارة صريحة إلى أن الأقسام المتتية من النص الأصلي للرسالة مكتملا كما دونه الشيخ الثعالبي تتمثل في « فقرات » بكاملها و « أشياء أخرى » تبدو أخبارا وحقائق تتعلق بحوادث أو مواقف لأشخاص وتتصل حتما بما كانت تشهده البلاد في تلك المرحلة ( الأربعينات ) في ظل حرب كونية كانت بعض أطوارها تدور في الشمال الأفريقي بين قطبيها المحور والحلفاء. ولم يكن ذلك ( البتر ) مشروعا أبدا كانت الدوافع الداعية إليه نظرا لما قد تبوح به تلك الأقسام المبثورة. إضافة إلى أن أهميتها تتأكد كذلك من خلال منزلة الرجل الذي خطها وعلاقته بأحداث تلك الحقبة في بلادنا. فقد كان مواكبا لها ملنا بتفاصيل الصراع بفضل موقعه القيادي وهو مؤسس الحزب الحر الدستوري التونسي ورئيس لجنته التنفيذية. وتتضاعف أهمية تلك « الفقرات » و « الأشياء الأخرى » المنقطة من الخطاب الأصلي كذلك اعتبارا لتتابع سلسلة من الرسائل السياسية في ذات الموضوع: المسألة التونسية.

حفزنا كل ذلك على الاجتهاد للعثور على تلك الأقسام المحذوفة من هذه الرسالة / الوثيقة في محاولة لتدارك النقص الذي لحقها ولكن دون جدوى. فاكتمنا بنشر ما وصلنا منها رغم النقص مرفقا بمحاولة تحليلية أملا في أن تكشف جزءا من مسيرة شخصية سياسية وطنية ذات أثر جليل في تاريخ بلادنا الحديث، ونضيء جانبها من تاريخ تلك المرحلة التي احتضنتها .

مع زعماء ومفكرين ومستثمرين كثر في مصر والعراق وفلسطين والحجاز والأستانة والهند وباريس. إلا أن تلك الرحلات، وإن أفادته على الصورة التي جلتها، فإنها كانت ولا شك بعض أسباب قتلها وطنيا خاصة بعد عودته إلى تونس سنة 1937 بعد طول غياب أفقده القدرة على قراءة الواقع وفهمه بصورة سياسية واقعية تمكنه من مقارعة خصم له ( الحبيب بورقيبة ) كانت الواقعية والقدرة على المناورة من أقوى أسلحته. وقد أدرك الثعالبي، في نظرنا، ذلك السر حين ياح يوقع العزلة عليه لصديقه الحبيب شلبي: « أنا أنا فلست واجدا منهم ( يقصد أبناء وطنه ) شيئا بعد أن ألقت فيهم منذ خمس عشرة سنة (45) حتى حملة ذلك على التفكير في العودة إلى المشرق وقد فقد تأثيره على هذا الشعب كما يقول معترفا أن « العمل الحقيقي هو الذي قام به هؤلاء الشباب » (46) في إشارة إلى الحبيب بورقيبة ورفاقه من أعضاء الديوان السياسي.

وإذا كانت رسالته هذه إلى المنصف باي وما سنشره لاحقا من رسائله السياسية بما يؤكد حقيقة معرفته للثعالبي بالواقع الدولي وقضايا الصراع السياسي التي يتنازع العالم، فإن ذلك كان أيضا مما قوى حجة وحمل درسا في حرج كبير. ولم يكن ذلك جديدا في تاريخ نضاله الوطني وقد مثلت مدونة الشهيرة « تونس الشهيدة » منذ 1920 أشد المواقف التي نقّصت على فرنسا راحتها وعجلت بتبلور حياة سياسية حزبية وحركة وطنية مدنية مستبيرة في تونس الحديثة. ولم تكن حملة الاعتقالات والتحقيقات الواسعة التي شنتها الإدارة الفرنسية في باريس وتونس ضد الثعالبي وكتابه وأعضاده في العمل الوطني إلا دليلا على خطورة ما أتاه الرجل وقدرته على الفعل والتأثير والتأثير .

إلا أنه من المفيد أن نؤكد من جديد، قبل الخوض في بقية رسائل الثعالبي ذات البعد العربي والدولي في أعداد قادمة، على أن رسالته هذه إلى المنصف باي تضمنت، على أهميتها وثرائها، أكثر من إشارة صريحة إلى أنها مقتضبة وغير مكتملة وقد تعدد ناشروها إسقاط فقرات منها والاحتفاظ

## الرسالة الأولى: رسالة الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى محمد المنصف باي (47)

تقرير المرحوم الزعيم عبد العزيز الثعالبي يونيو (جوان) سنة 1942

حضرة الشهم الهمام المرقع شأنه،  
صاحب السمو الأمير حسين حفظه الله،  
يا صاحب السمو،

لا أحسب أن طي في غير محله عندما قصصتكم دون غيركم بهذا الكتاب ذلك أن  
المسألة التي سأبسطها لكم هي من الأهمية بمكان عظيم لأن تتعلق بالوضع الأساسية  
لكيان الدولة التونسية التي ألقيت مقاليد أمرها اليوم خدرة أحيكم الهمام جلالة الملك  
محمد المنصف أطال الله أيامه وأبدى ملكه.

لما علمت أن أحكم الكريم لا يتعداكم بالنظر ويستشركم في المهمات، ونعم والله  
ما صعب، حتى دعت ثقته بكم أن يختاركم لتولي شؤون السلاط، رأيت أنا وجماعة من  
رفقائي بعد أن تذاكرنا في الموضوع ملياً أن بسط على أظفاركم هذه المسألة التي أهتمنا  
كثيراً بل وأهملت جميع الطبقات المفكرة من الأمة التونسية. كيف لا وهي تتعلق بالاعتداء  
الصريح على سلطة الملك والدولة التونسية وتناول بالقلب وضعية تونس من الحماية إلى  
الإنحاق واعتبارها مستعمرة. وهذه المسألة هي ما ورد في خطاب العرش الذي أجاب به  
جلالته عن خطاب المقيم العام يوم توليه بباردو من الاعتراف الصريح لفرنسا بحق السيادة  
على القطر التونسي بمشاركة العائلة الحسينية وهو ما يعبر عنه بالسيادة المزدوجة الأمر  
المنافي منافاة تامة لوضعية الحماية والمحال كلياً للقانون الدولي العام. وإليك نفس العارة  
الواردة في خطاب العرش الصادر بجريدة النهضة في عددها 5927 المؤرخ في يوم الأحد  
السادس من جمادى الثانية سنة 1361 للهجرة الموافق لـ 21 جوان 1942 للميلاد:

« وأريد أيضاً أن أسألكم بصمة خاصة التحدث عن عزمي الوطيد على متابعة عمل  
التعاون الراسخ المخلص لتوطيد الأواصر التي لا تنفصم عراها والتي تربط دائماً وأبداً بلدينا  
وتضمن في المستقبل، مثلما عمل أسلافي، سيادة فرنسا والعائلة الحسينية اللتين ما اعتكنا  
سائدتين باتفاق كامل على القطر التونسي ».

## بين سيادتين

أنتم ترون أن العبارة صريحة في الاعتراف لفرنسا بحق السيادة على القطر التونسي مثل العائلة الحسينية سواء بسواء. وهذا أمر عظيم وحدث جديد لم يسبق له مثل في سائر خطب العرش السابقة. ومن المؤسف حقا أن تقرر توليه هذا الملك الشعبي المحبوب الذي استبشر به الشعب بهذا الحدث الجديد بل بهذه الوصمة الشائنة التي لطخت غرة عهد السعيد بلطخة قبيحة لن تزول إلا إذا عرف كيف يتداركها بحزم وكياسة.

لنفذ الآن قليلا لنقدم بين يدي هذه الرسالة دراسة وجيزة عن موضوع السيادة من وجهة القانون الدولي العام كي تبينوا فداحة الخطب وعظم المصيبة.

إن السيادة هي الركن الثالث الذي تقوم عليه الدولة. وهذه الأركان هي: الأرض والسكان والسلطة الحاكمة أو السيادة. فالسلطة والسيادة هما لفطان لمعنى واحد. والسيادة لها عدة مظاهر أهمها من القوانين وإدراجها أي جعلها في حيز الوجود. <sup>1</sup>وهذه هي السلطة التشريعية. أما تطبيق تلك القوانين على الوقائع الجزئية فهي السلطة القضائية (48)، ثم تنفيذ العمل بمحتويات تلك القوانين وهذه هي السلطة التنفيذية التي تشمل جميع السلطات الإدارية المختلفة. ومن مظاهر السيادة أيضا ربط العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأجنبية كتعيين سفراء وقناصل لدى تلك الدول واقتبال سفرائهم وقناصلهم واعتمادهم، وكذلك عقد المعاهدات والاتفاقات مع الدول.

تنقسم الأمم والشعوب بهذا المعنى إلى قسمين: أمم سائدة وأخرى مسودة، وبلغت السياسة أمم مستقلة وأخرى مستعمرة (بالتبع) ذلك أن هذه الأخيرة تفقد سيادتها غاما في الداخل والخارج وتتطلب تلك السيادة للأمة المستعمرة (بالكسر) كمستعمرة الجزائر مثلا الفاقدة لسيادتها تماما وفرنسا هي التي لها، بمقتضى القانون الدولي العام، حق السيادة عليها. وبناء على ذلك فإن القوانين الفرنسية نفسها التي يسنها البرلمان الفرنسي

هي التي تطبق وجوبا على الجزائر مع إدخال بعض تعديلات عليها في بعض الصور مراعاة للإمكانات التطبيقية المحلية.

## المقصود بالسيادة

توجد أمم أخرى هي بين بين. ليست بالسائدة سيادة تامة. إنها ليست بمسودة وليست بمستقلة وليست بمستعمرة. وتلك هي الأمم المحمية التي لا تفقد سيادتها مطلقا بل إن جوهر السيادة يبقى لها وحدها. ولكن تلك السيادة تقيد تقييدا قويا أو ضعيفا، قليلا أو كثيرا بحسب الظروف والأحوال. والدولة الحامية لا يكون لها أي حق، أصالة، في أي جزء من سيادة الدولة المحمية ذلك أن نظام الحماية هو عبارة عن عقد بين طرفين يفترض أنهما يعقدانه يملكان إرادتهما الحرة، ويتولى بوجه أحد الطرفين، وهو الطرف الأقوى، حماية الطرف الآخر الضعيف من الأخطار التي تهدده في الداخل والخارج بالوسائل العسكرية والسياسية. فهو من هذه الجهة يشبه إلى حد ما <sup>2</sup>مفاهيم التحالف التي تعقد بين الدول المستقلة. <sup>3</sup>وتتولى الدولة الحامية أمر التمثيل الدبلوماسي والفنصلي للدولة المحمية. يصير قناصل وسفراء الدولة الحامية هم المتولون شؤون رعايا ومصالح الدولة المحمية في الخارج. وهذا الأمر، وإن كان فيه أساس مظهر مهم من مظاهر السيادة الخارجية التي للدولة المحمية، فإن الدولة الحامية لا تمارس هذا الحق إلا نيابة عن الدولة المحمية لا أصالة عن نفسها ويبقى جوهر السيادة سالما وحقا من حقوق الدولة المحمية وحدها. وهذا الأمر، أمر التخلي عن مباشرة التمثيل الخارجي لدولة أخرى وإنابتها، له نظائر كثيرة في علاقات الدول المستقلة سواء في حالة السلم أو الحرب. فكثيرا ما تتيب إحدى الدول دولة أخرى صديقة لها في تولي تمثيلها لدى بعض الدول بسبب قلة مصالحها لدى تلك الدولة أو غيرها من الأسباب كقطع العلاقات الدبلوماسية. وهما ذي قنصلية سويسرا في تونس تتولى تمثيل مصالح دولتي المحور ألمانيا وإيطاليا. وكذلك تتولى قنصلية أمريكا



تثيل مصالح انقلاهما وذلك بالنيابة. ولا يعد ذلك مساسا بسيادة تلك الدول المنيّة.

إن نظام الحماية هو نظام مرّن يذهب من شبه الاستقلال إلى شبه الاستعمار وذلك بحسب استعداد الشعب المحمي وقابليته من جهة، وأخلاق الشعب الحامي وعاداته وطيّابته من جهة أخرى، وبحسب الأحوال الدولية العامة والظروف الخارجية. ولكن مهما بلغ نظام الحماية من السوء، ومهما افتات الحامي على حقوق المحمي، فإن أمرا واحدا يبقى قائما لا يمكن، قانونيا، مسه بحال ألا وهو سيادة الدولة المحمية. أما إذا مست هذه السيادة فإن الأمر لم يعد أمر حماية بل يصبح عبارة عن تطور جديد وخطير في علاقات الدولتين الحامية والمحمية بل انقلاب تام وتحول عميق من نظام الحماية إلى نظام الاستعمار.

بعد هذه البسطة الوجيزة عن السيادة من وجهة نظر القانون الدولي العام، نلوي عنان القلم ونذكر مساعي فرنسا ومحاولاتها لانتزاع السيادة من الحكومة التونسية.

## علاقة تونس بفرنسا

إن علاقة تونس بفرنسا مينة ومحددة بمقتضى معاهدة الحماية التي تعرف بمعاهدة باردو وكذلك بالاتفاقية التكميلية المعروفة بمعاهدة المرسى التي أبرمها جلالة الملك المنعم سيدي علي مع فرنسا سنة 1883. وهاتان المعاهدتان هما أساس العلاقات بين فرنسا وتونس. وجرعتهما لا نجد في أي نص من نصوصهما ما ينتزع كامل سيادة الدولة التونسية أو بعضها وينحها لفرنسا عدا مسألة التمثيل القنصلي في الخارج الذي تولته فرنسا بالنيابة عن الدولة التونسية وليس بالأصالة أو بعض التقييدات لسيادة جلالة الملك أهمها بالنسبة إلى المسائل الخارجية عدم الاقتراض من الخارج وعدم عقد المعاهدات مع الدول إلا بموافقة فرنسا. أما بالنسبة إلى المسائل الداخلية فإن أهم ما ورد من التقييدات

لسيادة الدولة التونسية ما جاء في الفصل الأول من اتفاقية المرسى الذي بمقتضاه «التزم سمو الباى بإجراء الإصلاحات الإدارية والمالية والعديلية التي ترى فرنسا فائدة في إجرائها». هذا هو النص الوحيد الذي يجعل لفرنسا حق التدخل في الشؤون الداخلية للدولة التونسية وهو سند فرنسا دائما في تعديلاتها ومباشرة ما هو من خصائص الحكومة التونسية. ولكن بدراسة هذا النص دراسة قانونية صحيحة يتضح، كما تقتضيه صيغة النص ذاته، أن جلالة الملك أو الحكومة التونسية هو الذي يجري الإصلاحات الإدارية والمالية والعديلية الوارد ذكرها في النص وفرنسا هي التي ترى أي تشير عليه بإجرائها. فالملك أو الحكومة التونسية هي التي من تولى السلطة فعلا وتدير شؤون المملكة وفرنسا تشير عليها وتبدي لها التصانيع في حدود المسائل الإدارية والمالية والعديلية. وبعبارة أوضح، فإن الحكومة التونسية لها السلطة والإدارة، وفرنسا حق المشورة والمراقبة والإشراف. ولكننا لسوء الحظ، نجد الأمر في الواقع خلاف ذلك. فما برحت فرنسا تسعى شيئا فشيئا إلى سلب السلطة من الحكومة التونسية. ولما لم تجد معارضة منها بسبب إنجازات وزرائها وإثرائهم مصالحهم الخاصة على مصلحة الدولة، ويسبب انكماش ملوكنا وتخليهم عن كل مهامهم لصالح الوزراء، انتهى الأمر بها إلى سلب الحكومة التونسية سلطتها تماما. فإذا كانت السفارة الفرنسية بطبيعة وضعيتها مجرد مركز للتمثيل الفرنسي لدى بلاط جلالة الملك وقد أضيف إلى لقب صاحبها، وهو صغير، لقب مقيم عام الذي اغبر عن وضعية الحماية وتوثق العلاقات بين تونس وفرنسا ووظيفته، كما ورد في معاهدة باردو، وهي السهر على إجراء العمل بخصوص المعاهدة وتنفيذها أي المراقبة والإشراف حتى أن أعوانه ونوابه في أنحاء المملكة أعطوا لقب «مراقب» ولم يعطوا لقب «وال» أو «مدير» أو «متصرف» مما يشعر بمباشرة السلطة كما هو واقع بالجزائر حيث يلقب أعوان الوالي العام بلقب «المدير» (Administrateur) أو «المتصرف» (Briué)، فإنها (السفارة الفرنسية) قد أصبحت اليوم هي المباشرة فعلا لإدارة المملكة التونسية. فهي التي

وتجعل له قيمة حقوقية قانونية حتى لا يبقى للدولة التونسية أي أمل في استرجاع سيطرتها ونفوذها إذ لا يخفى أن فرنسا لم تسلب الحكومة التونسية نفوذها إلا بتأثير القوة لا بمقتضى الحقوق الدولية والقانون. فالدولة التونسية لم يبق لها إلا سند وحيد وهو القوة الأدبية بصفتها صاحبة حق. فإذا أفرطت في هذا الحق وسلمت لفرنسا بما تدعيه من السيادة على القطر التونسي، فإنها تفقد السند الوحيد للمطالبة بحقوقها وتجعل لفرنسا مبررا قانونيا لجميع اعتداءاتها الماضية والمستقبلية لأنها إذا اكتسبت حق السيادة على القطر التونسي مثل جلالة الملك والعائلة الحسينية وشاركتها في ذلك الحق، وهو ما نسميه بالسيادة المزدوجة، فإنه يكون من حقها أن تمارس جميع ما هو من اختصاصات الحكومة التونسية. وليس لنا حينئذ وجه قانوني للاعتراض عليها ما دمنا قد سلمنا لها سلفا بحق السيادة.

### مكائد الإستعمار

لم تلج فرنسا لحق السيادة على القطر التونسي بصفة علنية صريحة إلا في عهد المقيم العام م. أرمان قيون. (49) فقد أخذ هذا المقيم يذكر في مختلف المناسبات مسألة السيادة المزدوجة. وتردد أقواله الصحافة الفرنسية مؤيدة محبذة. وقد كانت النتيجة المباشرة لذلك حادثين عظيمين من الأهمية بمكان. أولهما ضم إدارة الأمن العام التي هي إدارة تونسية بحتة إلى السفارة العامة وحملها إدارة فرنسية. وثانيهما مد شبكة عظيمة من مراكز الجندرية الفرنسية في جميع أنحاء الولاية التونسية وإعطائها نفوذا مطلقا تقبض به على خناق الشعب التونسي بيد من حديد. وما شجع المقيم على المضي في هذا السبيل هو موقف بعض الأحزاب التونسية (50) التي سلمت لفرنسا بهذا الحق وأقرت المقيم العام على صتيه. ولكن الطبقات المفككة من الشعب التونسي استتكرت هذا الأمر وشئت حملة شعواء في الصحافة مفتنة هذه الدعوى الباطلة التي

تشرع القوانين وليس للبأي إلا إجراء شكلي هو ختمها. وادعت فرنسا كذلك أن وظيفة إدراج القوانين أي إسكاب القانون المسطر قوة القانون المعمول به وإبرازه لحيز الوجود التي هي من وظائف رئيس الدولة ومن أهم مظاهر السيادة سواء في الممالك الجمهورية أو الملكية الدستورية أو المطلقة، هي من حق المقيم العام والحال أنها من الوظائف الأساسية اللازمة لسمر البأي، وإلا فإن سلطته التشريعية تصبح أشلاء معطلة. فعوض أن يكون ختم الأمر العلي بالطابع الملكي هو العملية الوحيدة والطبيعية لإدراج القانون، تزعم فرنسا أن الأمر العلي لا قيمة له ما لم يدرجه المقيم العام ويصادق عليه. [وفي حين أن] رئيس الجمهورية في فرنسا مثلا هو الذي يتولى ذلك. وفي انكلترا فإن الملك هو الذي يتولى الإدراج. ونحن لا ننسى عندما كنا تلامذة ندرس الحقوق التونسية كيف كان ريكتفانل مدرس مادة التراتيب الإدارية يقرر بجله فيه متشدقا: إن الأمر العلي يعتبر خرقة من الورق لا قيمة لها البتة إذا لم يدرجه المقيم العام.

### نقل السلطة التونسية

لو أردنا تعداد أوجه التعديت على حقوق الحكومة التونسية واختصاصاتها لطال بنا القول. ويكفي أن نعلم أن الأمر قد آل إلى نزاع جميع السلطات من الحكومة التونسية ونقلها إلى المقيم العام والمراقبين ومديري الإدارات. ولكن هناك ملاحظة مهمة ينبغي ألا تغرب عن البال وهي أن جميع هذه التصرفات المجحفة بحقوق الدولة التونسية ليست لها قوة العقود والالتزامات ولا صبغة المعاهدات والحقوق. وهو ما يبقى للدولة التونسية خط الرجعة محفوظا يمكنها عند ستوح الفرصة المناسبة من أن تطالب بالرجوع إلى نصوص المعاهدة التي هي أساس العلاقات بين فرنسا وتونس والتي لها وحدها قوة العقد وتلزم الطرفين المتعاقدين قانونيا بالعمل بمقتضاها. بيد أن فرنسا لم تكتف بهذا الاعتداء الفعلي على حقوق الدولة التونسية بل أرادت أن تكسبه صبغة العقد والالتزام

تسلب الدولة التونسية نفوذها وتجعل من المملكة التونسية أرضاً مستعمرة (51).

وقد حكي لي أحد الشخصيات التونسية البارزة (52) أنه لما جاء الوزير الفرنسي م. فينو كاهية وزير الخارجية إلى تونس سنة 1937 جرت مقابلة بين الوزير وبين هيئة من الشخصيات التونسية المفكرة كان هو من بينهم، وقع جدال عنيف حول مسألة السيادة المزدوجة. ولم يسع الوزير، أمام الحجج الدامغة والبراهين الساطعة التي بسطوها له، إلا أن طأطأ رأسه وقال لهم: «الحق معكم. إن فرنسا لا حق لها البتة، من الوجهة القانونية، في أي سيادة على القطر التونسي، بل إن تلك السيادة هي من حق الدولة التونسية وحدها المتمثلة في شخص جلالة الملك».

## مشاكل كثيرة

إذا كان وزير فرنسي مسؤول يعترف ويسلم بأن السيادة من حقوق الملك لا من حقوق فرنسا فكيف يلبق بعد ذلك أن يعمد جلالة الملك صاحباً لثنى الأصلي في السيادة إلى الاعتراف علانياً وبطريقة صريحة لا تقبل التأويل في خطاب العرش الرسمي يوم تنصيبه بأن فرنسا مشاركة في السيادة على القطر التونسي ! إنه حقاً لأمر جلل وحدث على غاية من الخطورة القصوى نرباً بجلالة الملك سيدي المتصف عن إقراره والتسليم به وتركه يمر على أنه حدث عادي بسيط وهو يتعلق بحقوقه في السلطة ومستقبل الشعب التونسي في آن واحد.

إننا نعلم حق العلم أن جلالة سيدي المتصف لا يد له في هذا الأمر بل يوغث به دون أن يعلم به قبل وقوعه. ونعلم كذلك تفاصيل الدسيسة والمؤامرة التي حيكت لوضعه أمام الأمر الواقع. وإليك تفاصيل المسألة حسبما تحريرناه من المصادر الموثوق بها: لقد وردت العبارة المتضمنة لسيادة فرنسا على القطر التونسي لأول مرة في خطاب المقيم م. لوسيان يوم

تنصيب الملك المنعم الحبيب (53) ولم ترد في خطاب العرش. فكانت المسألة مجرد دعوى من فرنسا ولم تكتسب صيغة إيجاب وقبول واتفاق بين الطرفين. ووردت كذلك في خطاب المقيم العام يوم تنصيبه لجلالة الملك أحمد الثاني (54) ولم ترد في خطاب العرش أيضاً. وفي هذه المرة عند اعتراف تنصيب جلالة الملك محمد المتصف أطال الله بقاءه وجدت السفارة نفسها أمام أمر دقيق جداً وهو أن لجنة الهدنة لا تعترف لفرنسا بما تدعيه من الحقوق المتأففة لوضعية الحماية وتعتبر تونس محمية ليس للدولة الفرنسية فيها حقوق السيادة والسلطة بل هي للدولة التونسية. وما فتت لجنة الهدنة منذ حلولها بتونس تلاحظ لفرنسا ملاحظات دقيقة عن كل ما تراه منافياً لوضعية الحماية حتى اضطرت فرنسا مكروهة إلى اتخاذ عدة إجراءات شكلية لإظهار شخصية جلالة الملك وإعطاء قيمة ولو صورية للبلاد. مما جعل ورود عبارة «السيادة الفرنسية» في خطاب المقيم العام محل ملاحظات مخرجة من قبل لجنة الهدنة.

فكيف للعمل بحيث لا تريد، من جهة أخرى، الرجوع عن دعوى حقوق السيادة على البلاد التونسية؟ فعمدوا، للخروج من هذا المأزق الحرج، إلى طريقة «ضربوا بها عصافورين بحجر واحد». فنقلوا نفس العبارة من خطاب المقيم العام إلى خطاب جلالة الملك حتى يحققوا أمرين مهمين في آن واحد. ينتصلون، أولاً، من المسؤولية أمام لجنة الهدنة ويضعونها على عاتق جلالة الملك ويقولون إن صاحب البلاد هو الذي طلب أن يتكرر الابتكار. ويجعلون للعبارة بورودها في خطاب العرش الرسمي، ثانياً، قوة العقد والالتزام حتى يلزموا بها جلالة الملك في الوقت المناسب. وإذا كان أحد يتحمل حقاً مسؤولية ما حدث فهو الوزير الأكبر. فهو الذي يعلم عادة نص خطاب العرش قبل إلقائه. وإذا كان حضرته من الجهل بالقوانين والتراتب إلى هذا الحد فعليه أن يرجع، على الأقل،

خير ننقله لكم بكل تأكيد، أنه لا يكتم أمرا يقع في بلاط مولاه جلالة المنصف، حفظه الله ووقاه، عن السفارة، ويحرضها على معاكسته والوقوف في وجهه. ويقول لها: تداركوا أمر هذا الثور قبل أن يستفحل أمره وقبل أن يتسع الحرق على الراقع وإلا فإنكم تندمون (55).

إننا نعتقد اعتقادا جازما أنه لا يمكن إجراء أي إصلاح أو القيام بأي عمل لفائدة الأمة مادام الوزير الأكبر وسائر من ينتمون إلى العهد الماضي باقون في مناصبهم لم يبعدوا إيعادا تاما ويخلفهم رجال صادقون أكفاه تتقون بهم ثقة تامة متجانسون معكم في الفكرة أسوة بما يقع في سائر بلاد الدنيا. أما إذا سارت الأمور كما نراها اليوم فقل على تونس وعلى الآمال الواسعة التي علقناها على ولاية جلالة الملك المنصف السلام. وما أشبه الليلة بالبارحة ا.

إنني أظن أن في هذه البسطة الموجزة قدر الكفاية وأن حشركم قد اقتنعت أن هذه المسألة ( مسألة السيادة المزدوجة) من الخطورة والأهمية بحيث لا يجوز أن تترك لتصر دون شيء جدي حيث لتلافيا وتدارك ما يترتب عليها من العواقب الوخيمة والنتائج بعيدة المدى. وأنا ترى أن أمر تلافيا ميسور إذا استقر الرأي وصحت الزمية على ذلك خصوصا أن الظروف الحالية مساعدة على ذلك تمام المساعدة. فموقف تونس اليوم من الوجهة الدولية قوي جدا. فالطرفان المتحاربان، الانفלוيسكسون ودول المحور، يهمهما أن تكون وضعية تونس وضعية حماية، لها شخصيتها المستقلة وكيانها الممتاز وحكومتها الوطنية الظاهرة.

أما قرنا التي لا تريد هذا الأمر فإنها اليوم دولة مغلوبة على أمرها منكسرة لا تقدر على الاعتراض والممانعة خصوصا إذا كان الأمر يوافق هوى غالبيتها. فإذا عرفنا كيف تتدارك الأمر بحكمة وصواب ودراية ومهارة فإن النجاح يكون حليفنا بإذن الله.

إلى نصوص الخطب السابقة التي هي عبارة عن «كلام معاد» (كليشيات) محفوظ في الملفات. فحينما وردت هذه العبارة الجديدة في خطاب جلالة الملك محمد المنصف وزيدت على النص السابق كان عليه بمقتضى واجب الأمانة لمولاه أن يعلمه بذلك وبينه لما حدث لا أن يدع العبارة تمر، وهي من الخطورة بمكان، دون أن يعلم بها مخدومه.

## الشعب والملك

لقد اعتبرنا ولاية جلالة الملك محمد المنصف على عرش المملكة التونسية وما صاحبها من تصريحاته الثمينة التي تعبر عن شعور وطني صادق وتقدير دقيق لمسؤوليات الحكم عهدا جديدا واتقلا عميقا في الإدارة الحكومية يشران بمستقبل زاهر وخير كثير ينسبنا العهد الماضي المظلم الذي كان جائما على صدر هذا الشعب المسكين كالكاينوس الرهيب. وكذلك اعتبرها الشعب التونسي قاطبة وبعض الدول الأجنبية. إن العادة في مثل هذه الانقلابات الحكومية في جميع بلاد الدنيا أن يبعد رجال العهد الماضي عن دوائر الحكومة ويحل محلهم رجال العهد الجديد. وهذا طبيعي لأنه يجب أن يكون هناك تجانس في الفكرة وثقة متبادلة بين الذين يتولون تسيير جهاز الحكومة. فإذا تعدد ذلك التجانس أو فقدت هذه الثقة، حصل ارتباك واضطراب في الآلة الحكومية. ولاجتناب ذلك، نراهم يعملون في مثل هذه الأحوال، في جميع الممالك المتعددة، إلى إبعاد رجال العهد الماضي وإحلال رجال العهد الجديد محلهم. ولهذه الاعتبارات، فإننا كنا نتوقع إبعاد جميع رجال العهد الماضي وفي مقدمتهم الوزير الأكبر الذي له ماض معروف في الحكومة ومواقف لا تنسى ولا دأب له إلا منفعته الخاصة ومنفعة أهله وذويه ولو خربت البلاد وهلك العباد. وقد بلغنا من مصدر وثيق، وهو

- (1) تعرض الثعالي لثلاث محاولات اغتيال جديدة في باجة وماطر وبرززت على أيدي من أسماهم اعصانه الديوان السياسي». يراجع في ذلك «بيان إلى الأمة التونسية أو الكلمة الخامسة» الذي أصدره الثعالي بعد فشل مساعي الإصلاح نظر الخرمي (صالح)، عبد العزيز الثعالي من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995
- (2) راجع نص رسالة الثعالي إلى وورقالت في: حائل (احمد) الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالي وإشكالية فكره السياسي، الدار العربية للكتاب، وزارة الثقافة، تونس 2001 : 620 .
- (3) مصطفى الحناش مائش (1879 - 1965) : من الرعماء السياسيين البارزين في تاريخ مصر الحديث وهو من مؤسسي حزب الوفد. تولى رئاسته في 1927 إلى 1952. كما تولى رئاسة الوزراء لعزات عديدة غير متتصة. 1928 - 1930، 1936 - 1937، 1942 - 1944، 1950 - 1952 سجن إثر أحداث 1952 ونفي خارج مصر بعد ذلك. لعب دورا كبيرا في المشاورات التمهيدية للإعداد للمؤتمر التحضيري العام الذي تولى صوغ مشاريع القوانين لتحقيق الوحدة العربية وهو أول من تقدم باقتراح دعا فيه إلى تأليف جامعة الدول العربية التي تم توقيع بروتوكول إنشائها في 7 أكتوبر 1944 ووقع ميثاقها في 22 مارس 1945
- (4) مأساة عرش : 31
- (5) عثرنا على هذه الرسائل في كتاب في سحبه وحيد دادر رفوف الأرشيف الوطني التونسي بعنوان «مأساة عرش» سلسلة من حققت التاريخ، تونس السياسية» صدر عن «مكتب استعلامات النجمة التمهيدية للحرب الحر لدوسوري التونسي» بالقاهرة عكس حجة الداء عن عريف لشمالية و وجه الكتاب كما جاء مرفقا بالعنوان إلى «الرأي العام الثعالي» نشر بها في حكمه على مأساة عرش تونس وعدوان السياسة الاستعمارية الفرنسية عنه. وتجميع المقدمة. رب أن نشر هذه الرسائل السياسية وهي لأحد أبرز الرعماء الوطنيين التونسيين التي كد له لفضل في تأسيس أول حزب وطني قاد معدلات الحركة التحريرية في الداخل وعرف بها ودافع عنها في الخارج شرقا وغربا
- (6) انتظم موكب التنصيب يوم 19 جوان 1942 إثر الإعلان عن وفاة أحمد باي
- (7) انظر : روافد، عدد 3، 1997 : 139
- (8) انظر نص الرسالة في المرجع سالف الذكر. 146. وما جاء فيه : «و بعد ما قدم صاحب التقرير إيصاحات حول مفهوم السيادة في وجهة نظر القانون الدولي، أضاف قائلا . . .»
- (9) انظر الملاحظة التي دبلت الرسالة. مع العلم أن الاحتفاظ ثم كذلك ببعض ما جاء في مواضيع أخرى من الرسالة والدرعية دائما واحدة. «رابعا الاحتفاظ بها لأن وقت إضعافها لم يكن بعد» انظر الرسالة في مصدرها. مأساة عرش - 42
- (10) صدر عهد الأمان في حافتي 1857 م في عهد المشير الثاني محمد باي الذي حكم بين 1855 و 1859 وصدر الدستور في 29 حافتي 1861 م في عهد المشير الثالث محمد الصادق باي الذي حكم بين 1859 و 1882 م.
- (11) لم تذكر السنة في المصدر وكل ما ذكر (سنة .) ويبدو أنه سهو والمقصود دون شك ثورة علي بن عدهم التي اندلعت إثر قرار مضاعفة المحي والتي قرر الباي إثرها تعطيل العمل بدستور 1861 .
- (12) الثعالي (عبد العزيز) «مأساة»، التونسي، عدد 4، ص1، 29 نوفمبر 1909
- (13) الثعالي (عبد العزيز)، تونس الشهيدة، تعريب حمادي الساحلي / بيروت لبنان ط2 1988 22

14 عمل الثعالي في ثاني تجربة مهنية له مع قوقيار (gauguyer) رئيس المحكمة الفرنسية ورعيم كتنة الجمهوريين توسس. وتطورت هذه العلاقة من العمل في الترجمة إلى أول تجربة صحفية خاصها الثعالي فأصبح يساعد قوقيار على نشر الساحة العربية للجرينة الفرنسية التي أسسها سنة 1892 وهي «المشر» (le missionnaire) وقد تكفل الثعالي بتكوين فريق عمل من أصدقائه لتحرير المقالات ورجعتها فكانت التحرة المهمة السبب الرئيسي والمباشر لتأثر الثعالي بأفكار الجمهورية ومبادئ الثورة الفرنسية.

للمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين الثعالي واليسار الفرنسي انظر:

خالد (احمد) الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالي وإشكالية فكره السياسي، م. س: 34.

بوقارس (الشير) عبد الحبيب الثعالي وأراؤه في الاجتماع والدين والسياسة، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاس، السنة الجامعية 2006/2007 33 / 255

15 كانت سنة 1902 تاريخ عودة الثعالي من مصر بالغة التأثير في ترسيخ التوجه نحو نسي الأفكار الاشتراكية التقدمية خاصة في ظل واقع الحماية في مصر انتصاها ويرى الأفكار اليسارية الصاعدة وتوتر العلاقة مع تيار المحافظين من شيوخ الشرع والزيتونة التي بلغت سنة 1904م درجة التكفير والسجن. للمزيد من التفاصيل انظر رسالتنا مألقة الذكر: 255

16 كانت صحافة اليسار الفرنسي أكثر الصحف التي حول عليها الثعالي وخاصة

- جريدة الشعب (la populaire parisienne) وقد نشرت عريضة الثعالي إلى الرئيس ولسن بتاريخ 1919/03/17

- جريدة الإنسانية (l'humanité) صوب الحرب الاشتراكية 'مصري وقد نشرت ملخص نفس العريضة بتاريخ جوان 1919. وعند الثعالي إلى نشره أسهم في رأس من هذه الصحيفة ماسم الحرب حتى يسهل على نفسه عملية النشر بها.

لزيد التفاصيل يراجع بحثنا سابق الذي: 317

« انظر الرسالة

17 محفوظ (محمد) ترجم المؤلفين الروسيين، ج 1، دار العرب الإسلامية، بيروت، ط 1، 1982، 284

18 يسوق الثعالي أدلة من رفع العلاقات الدبلوماسية بين لدول شاهدة على هذا النمط من التمثيل والإنابة.

« انظر الرسالة.

19 نظر مصر معاهدة باردو ومصر اتفاقية المرسى التي جاءت لاستكمال السلطة المطلقة لفرنسا في البلاد التونسية ومكتتها من الموارد المثابة التي تريدها لتسديد الديون وخاصة «مصاريف الحماية» مما يثقل تكاليف استثمار البلاد على جيباتها أهلها.

« انظر الرسالة

20 لم تبرر أي رغبة حقيقة لدى فرنسا خاصة بين سنتي 1881 و1884 في تكرار التجربة الحارثية وصم الإيالة التونسية بصعة نهائية رغم دعوة العديد من علاة الاستعمار وكار صايط الحيش والبرلمانين إلى إلحاق تونس بالمتروبول وذلك لأن نظام الحماية كان ملائما لطبيعة السلطة التنفيذية بالجمهورية الثالثة ويتيح هامشا هاما من حرية المادحة السياسية دون تحمل أية تبعات داخلية أو خارجية. ولم يكن السياق الدولي العام يوفر للجانب الفرنسي وصعا أفضل من الحماية لأن فرنسا لم تكن مهتأة لمواجهة الدول المادوة وفي طليعتها إيطاليا أو التورط في نفقات عسكرية باهضة نتيجة لتجاوزها مع الإمبراطورية العثمانية من ناحية طرابلس.

« انظر الرسالة.

21 أسندت الوزارة الأولى إلى عزيز بوعتود، ووزارة القلم إلى محمد الجلولي

(\*) انظر الرسالة.

(22) وصل لوسيان سان إلى تونس وبأشر مهامه مقيماً عاماً في شهر جوان 1921 وكان أعظم مقيم عرفته البلاد التونسية في عهد الحماية.

(\*) انظر الرسالة.

(23) المحجوبي (علي)، جذور الحركة الوطنية التونسية (1904 - 1934)، بيت الحكمة، ط1، 1999، 299.

(\*) انظر الرسالة.

و في هذا الإطار عجمت الإقامة العامة في استمالة العديد من الوجوه الحزبية القديمة التي أدت استعداداً خاصاً بالتعاون مع الإدارة الفرنسية وعلوها في سيرة الثعالي وقتة المالية وأشأوا بإيعاز من سان أحزاب موازية مثل الحزب الدستوري المستقل، وأشادوا بإصلاحات 1922 وكان لهم مقابل ذلك هبات وعطايا وتميزات

(24) م. ن : 356

(\*) انظر الرسالة.

(25) راجع تعامليل هذا الموقف والعلاقة بين الثعالي ومحمد الحبيب باي في رسالتنا سالفة الذكر «عد العزير الثعالي وأراءه في الاجتماع والدين والسياسة»، م. ن : 52 - 53 - 54 - 55 و 80 وما يليها

(\*) انظر الرسالة.

(26) المحجوبي (علي)، جذور الحركة الوطنية، م. ن : 299

(\*) انظر الرسالة.

(27) يكفي أن يذكر بان احمد باي برك انعقاد يوم الأربعاء 11 سبتمبر سنة 1911 وكان ضمن لجنة الشرفية

(\*) انظر الرسالة.

(28) توالي أثناء هذه المرحلة تكوين لجانين السبب للحزب الجديد، راسططلع القسم الرنوييون بدور كبير في هذه المرحلة من الكدح السري بحزير وروع «شبر الحرسه على المظاهرات والإضرابات وتأسيس صحف غير معترف بها كانهال

(29) انظر نص رسالة الساي ونص جواب للاريشال بيتان في كتاب الرمرلي (صادق)، تونس في عهد المنصف باي (1942-1943) بين الرجاء وخيبة الأمل، تقديم وتعرير حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1989 : 121-122.

ولمريد التناصيل انظر مقال: الساحلي (حمادي)، العلاقات التونسية الفرنسية في عهد المنصف باي، الكراسات التونسية (Cahiers de Tunisie)، 127-128، 1984.

(30) أوكلت الوزارة الكبرى إلى محمد شتيق حلقاً للهادي الإحوة في 1 جانفي 1943

(\*) انظر الرسالة.

(31) شهدت مواقف الثعالي تقلبات عديدة من اللابئة والتنويه إلى حد التجرد لخدمة المشاريع الاستعمارية المشوهة مثل انضمامه إلى «لجنة المغرب» (comité du Maroc) ليكون داعية إلى مطرية «التسرب السلمي في المغرب»، إلى التحلي لاحقاً عن الإيمان بهجوى سياسة التشريك لعائدة غلبة النزاع الوطني عليه والطمس في التروايا الاستعمارية.

راجع ذلك في رسالتنا سالفة الذكر: مواقف الثعالي من الاستعمار

(32) صحيفة «الأمة»، عدد 51، 26 نوفمبر 1923 نقلا عن الصحف الإيطالية في حوارها مع الثعالي أثناء مروره بإيطاليا سنة 1923 في طريقه إلى الاستقامة متفياً.

- (33) الثعالبي (عبد العزيز)، أما لهذا الطمع من آخر؟، الإرادة، 19 - 04 - 1939
- (34) الثعالبي (عبد العزيز)، مقابلة عامة بين أحوال المسلمين بإزاء الاستعمار الأوروبي في المستعمرات، الإدارة، 19-01-1939 .
- (35) الثعالبي (عبد العزيز)، «أما لهذا الطمع من آخر؟»، الإرادة، 19 - 04 - 1939
- (36) من تقرير مجهول المؤلف في 28-17-1944 حول المقابلة التي جرت بين زعيم الحزب الدستوري القديم وعدد من الطلبة الزيتونيين منقول عن الفرنسية.
- اسطر. العياشي (مختار)، البيئة الزيتونية 1910-1947، تعريب حمادي الساحلي، دار التركي للنشر 1990 254
- (37) شلبي (محمد عجب)، موقف الحزب الدستوري التونسي من المحور والحلفاء ثلاث رسائل من الشيخ أمين الحسيني إلى عبد العزيز الثعالبي، المجلة التاريخية المغربية، عدد 27 و28، ديسمبر 1982 145
- (38) تعرض الأهالي إلى استغرات عديدة بعد أحداث مطاهرة 11 ماي 1944 ودرتكت القوات الفرنسية قطاعات ومدايح بالعاصمة في شهر جويلية 1944 ويعود ذلك إلى ما أدهاء الشعب التونسي من تعاطف مع قوات المحور عند حلولها بتونس. وكان كذلك موقف بعض النخب.
- (39) انظر مزيدا من التفاصيل حول تلك الأنشطة في :
- العباسي (أحمد) الشيخ عبد العزيز الثعالبي ودفاعه عن القضية التونسية، دراسة ونشر أحمد العباسي، ط 1407 هـ / 1987م (دون ذكر دار النشر) : 40
- اقرمي (صالح) عبد العزيز ثعالبي من أدبه وأخبره في مشرق ومغرب، دار العرب الإسلامي، بيروت لبنان ط 1995، 71
- العياشي (مختار) ابنه الربيوس 1910 - 1947، تعريب حمادي الساحلي، دار التركي للنشر، تونس 1990 : 254
- من ميلاد (أحمد) وإدريس (م) الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية 1892 - 1940 بيت الحكمة قرطاج 1991
- محفوظ (محمد) إبراهيم التوملي التونسيين، ط 1982، دار العرب الإسلامي بيروت . 290
- (40) أورد أحمد خالد ونش هذه المقابلة في كتابه «تاريخ الشيخ عبد العزيز ثعالبي وإشكالية فكره السياسي»، الدار العربية للكتاب ووزارة الثقافة، تونس 2004، صص الملاحق : 607 - 609. كما أورد وثائق هذه المقابلة ضمن تقرير الفصل الأمريكي إلى قيادته حول هذه الزيارة : 287
- (41) كلف الجنرال ماسط بالإقامة العامة في تونس من سنة 1943 إلى 1947. انظر مزيدا من التفاصيل حول مقابلة ميعوت ديغول إلى الثعالبي في كتاب «مأساة عرش» م ص : 98
- (42) مأساة عرش : 1999
- (43) سعى الثعالبي إلى العودة إلى تونس منذ سنة 1934 عندما بلغه نبأ الحلفاء بين الدستورين. إلا أن الإدارة الفرنسية رفضت ذلك ولم تسمح له بالعودة إلا في جويلية 1937 عندما قُدرت أن في عودته ما يقدم السياسة الفرنسية.
- (44) الخلدني (أنور)، عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والهدنة الإسلامية 1879 - 1944، دار العرب الإسلامي، ط 1، 1984 : 173
- (45) القاسمي (فتحي)، هاجس الاستبدال في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي، مجلة التوير، عدد 7، 2004 / 2005، للمهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة : 318 .
- (46) الخلدني (أنور)، عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والهدنة الإسلامية، دار العرب الإسلامي، ط 1، 1984، 201. جاء ذلك بمناسبة أول خطاب للثعالبي في الشعب التونسي سنة 1937



٤٧) عثر بين 1881 و1948 تولى العرش في الإيالة التونسية من 19 جوان 1942 إلى 14 ماي 1944 تاريخ حمله ونفيه إلى منطقة الأعواط بالصحراء الجزائرية منها بمؤالاة حكومة قيشي ومناصرة المحور ومحمد المصنف باي هو غل محمد الناصر باي الذي هدد بالتنازل عن عرشه إثر أزمة 5 أبريل 1922 م وحيد محمد الصادق باي الذي عرف عهده صدور أول دستور بمطابقة حوص البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث وهو دستور سنة 1861 م الذي جاء تنويجا لتجربة عهد الأمان سنة 1857 م. شغل محمد المصنف مستشارا خاصا لوالده محمد الناصر باي وحافظا لسره ومبطله بالحرب والوطنيتين علاقة وطيدة وخاصة مع رعيهم الشيخ عبد العزيز الثعالبي حتى انهمه لوسيان سان بريت الصلة بين والده والوطنيين وقد يكون المصنف باي هو حلقة الوصل التي استعملها الثعالبي لإقناع والده محمد الناصر باي بالتراجع عن قرار التنحي عن الحكم في أبريل 1922.

أحضر المصنف باي على إصصاء وثيقة تنازل عن العرش يوم 6 جويلية 1943

توفي يوم 1 سبتمبر 1948 بمنفى بمدينة «بو» بالحروب الفرنسي على الحدود الاسبانية وقد نقل إليها إثر اشتداد مرضه في 17 أكتوبر 1945. جلب رفاته إلى تونس يوم 6 سبتمبر 1948 وأشرف كل من الاتحاد العام التونسي للشغل والديوان السياسي وعضنين عن اللجنة التنفيذية على تنظيم موكب حنارته وتأييه ودفعه.

٤٨) ذكرها الثعالبي بعبارة «السلطة العبدية»

٤٩) أرمان غيول (Armand Guillon) تولى الإقامة العامة تونس بين 1936 و1938 وقد سلك سياسة تحررية (العمل مع الطلبة الرتيوبيين المشاركين في مظاهرة 14 يفرير 1936، الإفراج عن القادة الدستوريين، لمعين، تشكيل الصحافة من مريد من حربا، دور 15 و 16)، ونسج بحرية «الصحح وتكوين الجمعيات»

٥0) يلحق الثعالبي هذا إلى احزاب دستوري حدة «حيوان سياسي» الذي كتبه ما اتهمه أعضاء اللجنة التنفيذية (الحزب القديم) بالاعتراف بالسياسة للمزدوجة وكذلك إلى الأحزاب التي نشأت في عهد لوسيان سان إثر أزمة سنة 1922

٥1) «انظر مجلة المقاتل» بعبارة التي حررها نسيب لمصنف لسري في «توضوع أعداد جريدة «الإدارة» الصادرة خلال عام 1917» لم ترد هذه الايديدة التوضيحية في نص الأصلي ضمن الهامش واكتفى الثعالبي بوضعها بين قوسين (ضمن النص الأصلي للرسالة)

٥2) هو الأستاذ صالح مركات سكرتير اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي

٥3) محمد الحبيب باي (1922-1929)

٥4) هو أحمد باي (1929-1942) ويلقب بأحمد باي الثاني

٥5) «هنا فقرات أخرى رأياً الاحتفاظ بها لأن وقت إداعتها لم يحس بعد وإرجاعها إلى وقت يجب أن تداع فيه» وردت هذه الإصانة التوضيحية في نص الأصلي فارتأينا إدراجها في الهامش

ملاحظة:

دبلت الرسالة في مصدرها تتعقب من مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب هذا نصه: «نكتفي لأن بهذا المقدر من تقرير الزعيم الحليل ونحتفظ بأشياء أخرى تتعلق بحوادث وأشخاص من المصلحة أن نحتفظ بها إلى الوقت الذي نعرض علينا الحوادث ذكرها فنشرها كما وردت وحسب ما تقرعه الأمانة دون تغيير أو تبديل».

(\*) محمد عبد العزيز الثعالبي، عن كتاب «مأساة عرش» الصادر عن مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي، القاهرة (د. ت) 33 - 43.

# في أهمية « الكتلة التاريخية » لنجاح الانتقال الديمقراطي في تونس

عبدالله تركماني / أكاديمي، سورية

لا بد من إدراك مخاطر الهيمنة القسرية للحزب الواحد التي عرفتها تونس، حيث أنها كانت أداة قمع وتهميش للتعددية الفكرية والسياسية الحقيقية. ليس ذلك الإدراك فحسب بل نية فكر سياسي ديمقراطي وثقافة بين كل الأطراف الفاعلة من أجل إنجاح التحول الديمقراطي المنشود. وفي هذا السياق لا بد من الاتفاق على صياغة رؤية مستقبلية للأغموذج الديمقراطي المرغى، بما يمكن استلهامه من التجارب الأخرى للتحول من الاستبداد إلى الديمقراطية خلال الموجات الثلاث للتحول التي شهدتها العالم منذ الحرب العالمية الثانية، وما يمكن أن تضيقه النخب الفكرية والسياسية التونسية على ضوء تجربتها خلال التاريخ المعاصر. وهذا كله يستحيل تحقيقه من دون حوار جدي ووصين تشارك فيه كل التيارات بتفهم وانفتاح ونضج حضاري.

## أهم التحديات التي تواجه التحول الديمقراطي:

لقد تمزق وضع تونس بوحدانية الحاكم في عهده الجمهورية الأولى، وعليه فإن من جملة متطلبات نجاح الانتقال الديمقراطي يجب إحداث تغيير في الوعي السياسي للتونسيين، وتلك مهمة يتطلب إنجازها ليس

يشكو بعض الباحثين من صعوبة مقارنة شروط نجاح الانتقال الديمقراطي في تونس، بسبب غياب الإطار المفاهيمي المناسب. وفي هذا السياق يجدر بالنخب الفكرية والسياسية الانتقال من حالة النظر السلبي إلى حالة الفعل الإيجابي، من خلال السعي لتفكيك توافقات وطنية، أو ما يعرف بـ « الكتلة التاريخية » من أجل إنجاح التحول الديمقراطي. إذ ثمة احتمالان ينضجان في واقعنا الراهن: احتمال أن نذهب إلى مصالحة تاريخية بين كل الحساسيات الفكرية والسياسية، تنبع انتقالاً تدريجياً وآمناً نحو النظام الديمقراطي، نقبله جميعاً لأنه من اختيارنا، واحتمال نقض يعني تحقيقه ذهائنا إلى حال مفتوح على الفوضى.

ويبدو أنّ نجاح التحول الديمقراطي في تونس يحتاج إلى كتلة تاريخية تضم أكثر ما يمكن من الحساسيات السياسية والمصالح الاجتماعية والنخب، ذلك لأنّ ثمة اتفاقاً بين الفاعلين السياسيين على الانتقال الديمقراطي كهدف استراتيجي، مع عدم وضوح الرؤية حول وسائل تحقيق هذا الهدف.

ومن أجل صياغة الإطار الأمثل لإنجاز هذا الانتقال

فقط التبشير بالديمقراطية لقائدة الحاضر والمستقبل بل أيضاً - وربما كان هذا أكثر أهمية - نقد الأسس التي قام عليها الاستبداد خلال العهدين.

وفي هذا السياق ليس من قبيل الترف الفكري الدعوة إلى ضرورة تطوير نسق تونسي ديمقراطي مؤسس على مشروعية التعددية وحق الاختلاف، إذ العبرة ليست بتحقيق التحول الديمقراطي فحسب، ولكن توفير ضمانات استمراره وعدم التراجع عنه. مما يتطلب نشر ثقافة المساهمة التي تقوم على اعتبار الأفراد مواطنين من حقهم المساهمة في الحياة العامة والتأثير على المنظومة السياسية وتوجيه عملها، وهي التي تسمح بالوصول إلى الديمقراطية وتحقيقها. إنها عملية شاقة ومتواصلة، إذ ينبغي السعي باستمرار إلى تكوين المواطن وتنمية وعيه بنظام حقوقه وواجباته وترسيخ سلوكه وتطوير مستوى مشاركته في حياة جماعة المواطنين التي ينتمي إليها، وهي ليست سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن بحقيقته من حيث أنه عضو حر في الدولة، يتساوى مبدئياً مع سائر أعضائها في الحقوق والواجبات، ويشارك في حياتها على جميع الأصعدة.

ومن أجل نشر هذه الثقافة السياسية يمكن الإشارة إلى أهم القواعد والمبادئ:

1 - اعتبار ساحة الفعل السياسي مفتوحة على الدوام على قوى ومجموعات سياسية أخرى ذات تصورات فكرية وسياسية متباينة، واعتبار التحول والتغيير قانوناً راسخاً في كل واقع سياسي. الأمر الذي يفرض على المرء اعتماد قدر كبير من المرونة في التعامل مع الشأن السياسي تمكنه من القدرة على التكيف مع معطيات الواقع المتحول.

2 - ضرورة التزام الخطاب العقلاني والواقعي، لما يتيح ذلك من إمكانية الإحاطة بالواقع الشامل والتعرف على العوامل المؤثرة في سيرورة تطوره.

3 - اعتماد ثقافة الحوار انتصاراً لفكرة أو دفاعاً عن موقف، وفي سياق ذلك ينبغي الحرص على

عدم اعتماد الأساليب المتطرفة في التعاطي مع قضايا الخلاف، فقد تسيء الحدة المفرطة في الجدل السياسي بين المواقف المتعارضة إلى القضية موضوع الحوار، إذا لم تعرف الأطراف المختلفة كيف ومتى تترك للممارسة هامشاً يسمح باختيار مختلف الآراء والأطروحات وتغيير الصائب منها عن الخاطئ.

## مفهوم الكتلة التاريخية :

في خضم البحث عن أقوم المسالك لنجاح الانتقال الديمقراطي بات من المتاد الحديث عن « الكتلة التاريخية »، إذ أمل فريق واسع من المثقفين وأهل الرأي والناشطين السياسيين العرب، من أمثال محمد عابد الجابري وخير الدين حسيب وعلي خليفة الكواري وطارق البشري وغيرهم، أن تقوم هذه الكتلة السياسية - الاجتماعية - الثقافية دور الفاعل الإصلاحي، كذلك تطلعو إلى تنشيط دور المثقفين في الحياة العامة بعدما تعرض هؤلاء، وخاصة المثقفين الملتزمين سياسياً، إلى الإقصاء والتهجير خلال العقود الماضية تحت شتي الدلائل والاحتمالات. ولا شك أن للمثقفين دوراً أساسياً في بناء هذه الكتلة، وفي صياغة أساسها الفكري المهد لتتحالف فئات اجتماعية وسياسية متعددة بغرض ضمان الانتقال الديمقراطي المنشود.

لقد استلهم محمد عابد الجابري، منذ عام 1982، مفهوم « الكتلة التاريخية » من الفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي بعد أن لاحظ تراجع التيارات القومية واليسارية. كما أن خير الدين حسيب نادى، منذ عام 2007، بإقامة هذه الكتلة على قاعدة التسوية التاريخية بين التيارات الرئيسة في الأمة، ودعا طارق البشري عام 2008 إلى إطار جامع يحضن جماعات الأمة وطوائفها ومكوناتها السياسية والاجتماعية ويحافظ في آن على تعددها وتنوعها.

وفي هذا التصور للتسوية التاريخية يندرج كتاب « نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية »

في بناء وفاق تاريخي يقوم على: اعتبار الديمقراطية هي المدخل إلى النجاح والتنمية الفعلية. ومن ثمة فإنّ إنجاز التحول الديمقراطي يتطلب احتضان مطلب العدالة الاجتماعية، إذ لا معنى للديمقراطية ولا لحقوق الإنسان دون التمتع بالحرية الأولى وهي التحرر من الفاقة والجوع والمرض والجهل، في كافة الجهات التونسية.

ولا شك أنّ وفاقاً تاريخياً مجدياً يتطلب القطع مع المنهجية القديمة المبنية على الانغلاق والتعصب ورفض الآخر، فلا بد من البحث عن نقاط الالتقاء لبناء جبهة المجتمع المدني سداً منيعاً ضد الاستبداد في الداخل والتبعية للخارج. ولعل أحد مداخل هذا الوفاق التاريخي يكمن فيما يعرف بـ « الديمقراطية التوافقية » التي تتيح للنخب السياسية التعاون فيما بينها، وأن تتصافر جهودها من خلال هذا الأسلوب الديمقراطي والتوافقي، وعن طريق هذا التعاون يتم صيانة استقرار النظام المتوافق عليه. كما يفضي هذا التوافق إلى سمة أخرى هي الفعالية، إذ بدون فعالية لا يمكن لأي نظام أو أي مشروع أن ينجح، وأن يكون له قوة من لبنات صرح الحكم الديمقراطي الذي يعطي تطلعه في تنمية اقتصادية واجتماعية مجدية.

وتتمثل الديمقراطية التوافقية بالخصائص الأربع التالية:

(1) - الحكم من خلال ائتلاف واسع من الزعماء السياسيين من كافة القطاعات الهامة في المجتمع التعددي.

(2) - الفيتو المتبادل أو حكم « الأغلبية المتراضية » التي تستعمل كحماية إضافية لمصالح الأقلية الحيوية.

(3) - النسبية كميّار أساسي لتمثيل السياسي، والتعيينات في مجالات الخدمة المدنية، وتخصيص الأموال العامة.

(4) - درجة عالية من الاستقلال لكل قطاع في إدارة شؤونه الداخلية الخاصة.

ويولي الديمقراطيون التوافقيون فكرة الائتلاف

(تجريب علي خليفة الكواري - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - 2010)، حيث رأى مشروع دراسات الديمقراطية أن يستكمل بحثه المتصل حول معوقات ومداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية في الدول العربية، بأن يتناول « متطلبات بناء كتلة تاريخية على قاعدة الديمقراطية » في الدول العربية عامة والدول الواجهة منها بشكل خاص. حيث أجمع مؤلفو الكتاب على أنّ التحول الديمقراطي رهن بقيام كتلة تاريخية فاعلة في كل قطر من الأقطار العربية، كتلة تشكل من ائتلاف التيارات والقوى السياسية التي تشد التغيير الديمقراطي على غرار « الكتلة التاريخية » التي نادى بها المفكر غرامشي. حيث أنّ التيارات الأساسية، القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية، توصلت إلى شبه إجماع على الديمقراطية كنظام للحكم وكمنهج لإدارة الصراع السياسي. وهذه الكتلة مفتوحة في رأي هؤلاء لكل الأطراف المؤمنة بالديمقراطية، من كل المكونات الاجتماعية والفكرية والسياسية. أما الذين سيتولون أمر « الكتلة التاريخية » فهم المثقفون والسياسيون الوطنيون الذين يقدمون مصلحة الوطن على المصالح الشخصية والفئوية.

ومن الجدير بالذكر أنّ بناء كتلة تاريخية، على قاعدة الديمقراطية، كان ملازماً لكل حالة انتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية، وكان المدخل الاستراتيجي الرئيسي لكل حركة ديمقراطية فاعلة في أي بلد انتقل من نظام حكم الفرد أو القلة إلى نظام حكم ديمقراطي.

## ماذا تعني الديمقراطية التوافقية ؟

لقد آن الأوان في تونس وغيرها من الأقطار العربية، لأن يفهم كل تيار فكري - سياسي أنّ الآخر واجب الوجود وأنّ إلغائه كإلغاء جزء مكوّن من الجسم. ولأنّ التجارب أنصبتنا والحوار الصعب قد بدأ يؤتي أكله، بعد بروز ظاهرة التلاحق بين مختلف التيارات على طريق بناء الكتلة التاريخية في كل قطر عربي أولاً وعلى الصعيد العربي ثانياً، فإنه أصبح اليوم من الممكن التفكير

ومما لاشك فيه أنّ الذي يجعل الثورة التونسية قادرة على استكمال إنجاز التحول الديمقراطي هو التكوّن التدريجي لكتلة شعبية تاريخية، متناغمة ومتفاهمة، تضم أحزاباً ونقابات واتحادات حقوقية وجمعيات مهنية وثقافية وجمهوراً غفيراً من المستقلين وخصوصاً من جيل الشباب.

الكبير أهمية خاصة لأنهم يشددون على دور النخبة السياسية في بناء نظام الديمقراطية التوافقية، ويعتبرون أنّ هذه النخبة تستطيع أن تلعب دوراً حاسماً واستراتيجياً في تطبيق معادلة الوحدة والتنوع إذا كانت تمتلك الولاء الوطني العابر للانتماءات الفرعية الضيقة.



# تقرير عن المؤتمر الدولي حول "معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل : العدالة في الفترات الانتقالية"

الهادي غيلوفي / باحث، تونس

## مقدمة :

السياسي، كما حظي بالاهتمام في المجالات السياسية والسياسية، وخصوصاً في المجتمعات الانتقالية. في الفترات الانتقالية السياسية، سواء من نظام تسلطي أو من الحفلات المدنية إلى الديمقراطية، توفر العدالة الانتقالية فرصاً لهذه المجتمعات لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان الماضية، العمليات الوحشية الجماعية، والأشكال الأخرى من الصدمات العميقة من أجل تسهيل انتقال عهد إلى مستقبل أكثر ديمقراطية وسلاماً.

تشير العدالة الانتقالية بشكل عام إلى مجموعة من الأساليب التي يمكن للدول استخدامها لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان السابقة، وتشمل على وجهات قضائية وغير قضائية على حد سواء. تشمل العدالة الانتقالية على سلسلة من الإجراءات أو السياسات مع المؤسسات الناتجة عنها، والتي يمكن أن تسن في مرحلة تحول سياسي بين فترة عنف وقمع إلى فترة استقرار سياسي. تستمد العدالة الانتقالية مضمونها من رغبة المجتمع في إعادة بناء ثقة اجتماعية، مع إصلاح نظام قانوني مهترئ، وبناء نظام حكم ديمقراطي. القيمة الجوهرية للعدالة الانتقالية هي مفهوم العدالة؛ ليس فقط العدالة الجنائية، بل كافة أشكال العدالة. هذا المفهوم، مع التحول السياسي المتمثل في تغيير النظام السياسي أو التحول من مرحلة التعارض، يرتبط بهما مستقبل أكثر سلاماً، وديمقراطية وثقة. وقد حظي مصطلح العدالة الانتقالية حديثاً على الكثير من الاهتمام من كل من الأكاديميين وصناع القرار

## 1 - لماذا الحديث عن العدالة الانتقالية اليوم :

فالعدالة الانتقالية من حيث التعريف، الجذور التاريخية والتطور، والنماذج المختلفة والاتجاهات الحديثة لتطبيقها في الدول الانتقالية ومستقبل هذه الدول في طريقها الانتقالي والتحول الديمقراطي فهي تعني إجراء تحقيقات وملاحقات قضائية وجبر الأضرار المادية والمعنوية وإصلاح المؤسسات والإيفاء بالتعهدات

الأخلاقية والقانونية التي تقع على عاتق الدول بمقتضى القانون الدولي والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بما يحق العدالة الانتقالية في ظل نظام سياسي مؤقت ؟

فهذه الأسئلة تشكل محور المؤتمر الدولي حول معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل : العدالة في الفترات الانتقالية، الذي انعقد تونس ماين 14 إلى 16 أبريل 2011 . الذي افتتحه السيد الطيب البكوش وزير التربية والرئيس الشرفي للمعهد العربي لحقوق الإنسان والذي قال بأن الحكومة المؤقتة تحتاج إلى قرار سياسي لتأمين إرساء العدالة الانتقالية وفق خصوصيات المجتمع التونسي مشيراً إلى أن منظومة العدالة الانتقالية لا تتحقق إلا بالتقاء الإرادة السياسية وإرادة المجتمع المدني. وبعد أن أشار إلى أن من أبرز أهداف العدالة عامة بوجهيها التقليدي والانتقالي، البحث عن الحقيقة وإيصال الحقوق إلى أصحابها رغم اختلاف أطر عمل ومناهج تنفيذ كل منهما، وأنه لا وجود لنموذج جاهز للعدالة الانتقالية يمكن تصديره وتبنيه وإنما توجد تجارب دولية وعربية متعددة يمكن الاستفادة والإستلهام منها لتجاوز الأزمات السياسية. وبين أن هناك نطاقاً متوعداً ينبغي البحث فيها لتحقيق العدالة الانتقالية ومن أهمها مسائل التوقيت والصيغ والمناهج المتبعة لتأمين عدم الإفلات من العقاب مؤكداً على دور مكونات المجتمع المدني والإعلام في تحقيق الأهداف المنشودة.

وأكد أن العدالة الانتقالية ليست من العدالة التقليدية في شيء إلا في إرجاع الحقوق والبحث عن الحقيقة لكن الغاية تبقى دائماً البحث عن الحقيقة في إرجاع الطمأنينة حتى تنهيا للتجاوز وطني صفحة الماضي. مشيراً إلى أن المسألة ليست سهلة، فالعدالة التقليدية لا تطبق بصفة آلية من مكان لكان بل لا بد من احترام الخصوصيات. وقال : «تونس تحتاج لعدالة انتقالية، والإرادة السياسية موجودة لكن يجب اختيار الوقت الملائم».

وقد شارك في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر كذلك رؤساء كل من المعهد العربي لحقوق الإنسان والمركز الدولي للعدالة الانتقالية والرابطة التونسية للدفاع عن

حقوق الإنسان إلى جانب مديرة المكتب الإقليمي العربي لمؤسسات المجتمع المنفتح وممثل المفوضية السامية لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة فأكدوا أنه وإن اختلفت الخصوصيات السياسية وموازين القوى ونوعية الانتهاكات من بلد إلى آخر فإن حقوق الإنسان تظل القاسم المشترك بين سائر تجارب منظومات العدالة الانتقالية في كل من المغرب وأمريكا اللاتينية وجنوب إفريقيا ورومانيا وغيرها. كما ركزوا على ضرورة تبادل التجارب والأفكار في مجال العدالة الانتقالية بما يساعد البلدان المعنية على التأسيس لمرحلة جديدة تقطع بها مع الاستبداد والظلم.

فقد بين عبد الباسط بن حسن رئيس المعهد العربي لحقوق الإنسان أن الانتقال السياسي يبقى منقوصاً إذا لم يجعل من حقوق الإنسان جوهر عمله وأداة أساسية تقطع مع أساليب الثأر والإقصاء». وأشار إلى أن المعهد سيشترك في تنفيذ برنامج مع وزارة التربية يهدف إلى نشر ثقافة حقوق الإنسان داخل المؤسسات التعليمية.

ومن جانبه، دافيد تولبارت رئيس المركز الدولي للعدالة الانتقالية بالأداء التاريخي للثورة التونسية معتبراً أن نجاحها سيشكل مثالا يحتذى به في كامل المنطقة العربية وأشاد بثورة 14 جانفي ثورة الكرامة والحرية، وقال : «قمتم بثورة أصبحت محل إشادة عالمية ومثالا يحتذى لدى كافة الشعوب المتطلعة للحرية. ، وقد أكد على وجود أخطاء شائعة في مفهوم العدالة الانتقالية وخطوط بين العدالة التقليدية والعدالة الانتقالية التي لا تتعلق بطي صفحة الماضي بل مواجهة الماضي والاستقصاء والحقيقة ومحاسبة مرتكبي الجرائم ودعم ومساعدة الضحايا والإصلاح العميق لجهاز الأمن.

مبيناً بأن المسؤولية والعدالة الجنائية وكيترتان أساسيتان في العدالة الانتقالية، لكنها ليست كافية، وقال : «المجتمع يحتاج إلى معرفة الحقيقة عن الجرائم المرتكبة وحجم الضحايا، ووضع برامج لجبر أضرار الضحايا، واتخاذ خطوات لمنع تكرار الاستبداد والتعدي على حقوق الإنسان». وأوضح جوزيف شكله المفوض

## 2 - الاستفادة من التجارب السابقة :

كما شارك في هذا المؤتمر الذي يبحث بالخصوص مواضيع العدالة الانتقالية في أوضاع ما بعد الاستبداد والمساءلة القضائية والمحاكمات وإصلاح القطاع الأمني ومعالجته، خبراء من جنوب إفريقيا وأمريكا الجنوبية وآسيا والعالم العربي. ويبحث الخبراء المشاركون في الفترة محوري المسألة القضائية والمحاكمات وإصلاح القطاع الأمني ومعالجته، وقد اقترح بعض المشاركين أن تتعاون الدولة مع بعض منظمات المجتمع المدني والمنظمات الحقوقية الدولية في إعادة هيكلة قوات الأمن التونسية ورسكلتها من خلال إقامة دورات تدريبية لعناصرها في مجال حقوق الإنسان وذلك بعد تطهيرها من العناصر المتورطة في الانتهاكات .

فقد بينت المحامية التونسية الأستاذة نزيهة بوذيب أن عملية المسألة القضائية في مسارات العدالة الانتقالية تقتضي توفر 5 مسائل، هي كشف الحقيقة، وتعويض الضحايا، وتطهير المؤسسات والأجهزة الإدارية والقضائية وتأهيلها، إلى جانب ضمان عدم تكرار الانتهاكات مستقبلا، والملاحقات والمحاكمات. وأوضح رئيس المركز الدولي للعدالة الانتقالية دافيد تولبارت أنه يمكن في مرحلة ما بعد الثورة الاكتفاء بمحاسبة رؤوس النظام من الذين ثبتت مسؤوليتهم في انتهاكات ضد شعوبهم مشددا على ضرورة أن يتم ذلك في ظل نظام يطبق القانون وعلى تنظيم دورات تدريبية للقضاة وللشهود. وأشار المستشار السامي بالمركز الدولي للعدالة الانتقالية لوك كوتي إلى أن المرحلة الانتقالية التي تعيشها تونس تقتضي إيجاد بدائل قانونية جديدة لإثبات الجرائم التي قام بها رأس النظام أو ما أسماه بالمرحس الذكي عن طريق «آلة الزجيرة» وفي ما يتعلق بمحور إصلاح القطاع الأمني ومعالجته، أكدت الخيرة في المعهد الترويجي للشؤون الدولية مارينا كياريني أن المؤسسة الأمنية عادة ما تكون فاسدة في الأنظمة الدكتاتورية، موضحة أن عملية الإصلاح تتم وفق ثلاث خطوات أساسية تنطلق من تقييم الوضع وعزل

السامي لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة أن العدالة الانتقالية في تونس «يجب أن تنبع من العرقية المحلية» مؤكدا أنها مرحلة تاريخية تجمع في نفس الوقت بين إرادة المجتمع المدني والإرادة السياسية وأنه لا يوجد نموذج متكامل في العدالة الانتقالية، مفيدا أن الحلول يجب أن تصدر من الخصوصية التونسية مع الاستئناس بتجارب الدول التي أقامت تجارب عدالة انتقالية. وفسر بابلو دي جريف مدير البحوث بالمركز الدولي للعدالة الانتقالية العدالة الانتقالية على «أنها ليست شكلا خاصا من أشكال العدالة... بل هي تكييف للعدالة على النحو الذي يلائم مجتمعات تخوض مرحلة من التحولات في أعقاب حقبة من تفشي انتهاكات حقوق الإنسان». وبين أن التجارب السابقة في هذا المضمار ركزت بالخصوص في بحث لجان للتحري بشكل معمق في الانتهاكات، وتقديم برامج للتعويض للعائلات المتضررة وجبر الأضرار بالإضافة إلى القيام بإصلاحات عميقة في أجهزة الأمن. ومن جانبه أشار خوزي زلاكات أستاذ حقوق الإنسان بكلية الحقوق بتشيلي إلى أن الهدف من العدالة الانتقالية هو إرجاع الطمأنينة للنفس حتى يتهيأ المجتمع التونسي لبناء صفحة جديدة من الديمقراطية. وشدد أحمد الرحموني رئيس الجمعية التونسية للقضاة على ضرورة إصلاح المؤسسة القضائية باعتبارها المدخل الأساسي لإصلاح المؤسسة السياسية قائلا في هذا السياق : «إنه لا يمكن الحديث عن عدالة انتقالية دون اعتماد على المؤسسة القضائية». أما رئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان مختار الطريفي فقد لفت الانتباه إلى أن معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل يفترض أيضا تدارس الحاضر لإشجاح مقومات العدالة الانتقالية. وبخصوص محاكمات المتهمين لحقوق الإنسان في العهد السابق أوضح رئيس الرابطة أن هذه المحاكمات يجب أن تمر عبر المؤسسات القضائية وليس عبر القصاص أو المحاكمات الشعبية.



التجربة العالمية في مجال الانتقال الديمقراطي و«ستكون تونس في وقت قريب ضمن كوكبة البلدان الديمقراطية» . ومن جهته طرح «وحيد القرشي» أستاذ القانون بجامعة تونس مسألة التعويضات وجبر الأضرار للذين طالتهم انتهاكات النظام السابق مؤكدا أن تونس لا تملك برنامجا واضحا في هذا الشأن في ظل إمكانية اتساع قائمة المتضررين . كما سلطت الأضواء على التجارب الدولية في مجال العدالة الانتقالية . وأكد المتدخلون أهمية إبراز الحقيقة في هذه الفترة كمرحلة أساسية لبناء المستقبل ، وضرورة تشريك مكونات المجتمع المدني في اللجان الانتقالية واعتماد مبدأ التشاور بين كل الأطراف وإتباع مبدأ المصالحة والمحادثات القانونية بعيدا عن أساليب التشفي والانتقام . وفي هذا الإطار استعرضت «بريسلا هايتز» المستشارة السامية لدى مركز الحوار الإنساني بسويسرا التجربة الأرجنتينية في مجال تقصي الحقائق إثر الانتهاكات التي اقترحتها النظام العسكري في الأرجنتين خلال سبعينات القرن الماضي مشيرة إلى أن تونس اليوم تسير على الدرب الصحيح «وأن مهمة المجلس التأسيسي الذي سيعقد في 24 جويلية المقبل تتمثل أساسا في تقديم الإصلاحات الضرورية لتفعيل دور المؤسسة القضائية والسياسة»

وقالت المسؤولة الإعلامية بالمعهد ، روضة معلوي إن المؤتمر الدولي حول «العدالة الانتقالية معالجة انتهاكات الماضي وبناء المستقبل: العدالة في الفترات الانتقالية» هو مؤتمر ينظم بالتعاون بين المعهد العربي لحقوق الإنسان والمركز الدولي للعدالة الانتقالية والرابطة التونسية لحقوق الإنسان ومكتب المفوضية السامية لحقوق الإنسان بالأمر المتحدة .

وحسب المعلوي سيبحث المشاركون ، وهم خبراء بارزون على المستوى الإقليمي والدولي «سبل ترجمة مطالب العدالة والمساءلة في تدابير ملموسة تعالج انتهاكات حقوق الإنسان الماضية وتمنع تكرارها» ، كما سيقوم المؤتمر المعني فرصة للمشاركات والمشاركين لمناقشة التجارب والدروس المستفادة في السياقات الانتقالية التي

الموظفين الفاسدين ثم في استغلال خيرة ومؤهلات من ثبت انتهاكه للقانون في فترات الظلم وأخيرا في تكوين لجنة مستقلة تتكون من شخصيات ذات مصداقية لاختيار أحد أنماط الإصلاح الإداري . وأوضح بالبو دي غريف مدير البحوث بالمركز الدولي للعدالة الانتقالية أن من أكبر تحديات المرحلة بالنسبة لبلد كترنس هو حل قوات الأمن التي ثبت فسادها داعيا إلى ضرورة تأهيل المؤسسة الأمنية وتوعيتها بمسألة حقوق الإنسان . وفي ذات السياق شدد رئيس مركز الدراسات حول حقوق الإنسان والديمقراطية بالمغرب الهبيب بلكوش على ضرورة إقناع المؤسسة الأمنية بالجلوس على طاولة واحدة مع محلي حقوق الإنسان معربا عن الأمل في أن ترسي التجربة التونسية مثالا يحتذى للإصلاح الأمني في المنطقة العربية .

فقد أكد «توفيق بودريالة» رئيس لجنة تقصي الحقائق صباح الجمعة خلال أشغال المؤتمر الدولي حول العدالة في الفترات الانتقالية على أن اللجنة لم تسحب البساط من تحت المؤسسة القضائية ، بل هي وسيلة للتوصل إلى حقيقة الانتهاكات التي اقترحتها النظام السابق منذ 17 ديسمبر 2010 قائلا : «إنها ليست بدعة أوجدتها تونس ... وقد بعثت لجان ماثلة لها في السابق في دول عرفت انتقالا في نظام الحكم» . وأشار في افتتاح الجلسة التي خصصت للحث في محوري «الحقيقة جزء من العدالة» و«تنفيذ الحق في التعويضات» إلى أن موجة النقد التي طالت اللجنة في بدايتها تعود إلى أجدندات سياسية لبعض الأحزاب مؤكدا أن إحداث اللجنة كان ضرورة طالبت بها الجمعيات الحقوقية وجمعية النساء الديمقراطيات قبل سقوط النظام السابق للوصول إلى تفاصيل الانتهاكات المسجلة منذ 17 ديسمبر 2010 . وشدد على استقلالية عمل اللجنة عن التوظيفات السياسية ، مينا أن هدفها الأساسي هو الوصول إلى حقيقة الانتهاكات التي جددت خلال الأحداث الأخيرة وأنها هيئة مؤقتة تستأنس بالتجارب العالمية في مجال العدالة الانتقالية . وأضاف أن الثورة التونسية ستري

### 3 - الانتقال السياسي يبقى منقوصاً دون حقوق الإنسان :

وأفادت السيدة دينا الحواجة، المديرة مكتب الإقليمي العربي لمؤسسات المجتمع المدني أن الطريق ما تزال طويلة في تونس لإرساء دولة القانون والمواطنة، مشيدة بالدور الطلابي لثورة تونس التي لا تستهدف استبدال نظام سياسي بآخر بل تسعى لتقويض دعائم السلطنة عبر إرساء بناء ديمقراطي يطور المقاربات الأمنية والسياسية والاقتصادية وهي أول خطوة على الطريق الصحيح، على حد تعبيرها. ودعا السيد مختار الطريفي رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان أن الحاضر يتطلب ضرورة التحدث عن انتهاكات الماضي ومحاسبة من ثبت تورطه في الفساد والقتل والتعذيب قبل المرور إلى المرحلة الانتقالية وبناء المستقبل. وشدد الطريفي على أهمية المحاسبة وأن تأخذ العدالة مجراها والإحالة على القضاء لكل الذين ارتكبوا تجاوزات. وقال : «لا يمكن أن نفهم أن العدالة الانتقالية تعويض عن هذه المهمة أو قفزا عن مرحلة العدالة التقليدية، كما لا يمكن أن تبقى عند مرحلة التعويض». مشيرا إلى أن التعويض يجب أن يشمل لا فقط التعويض بل الجهات المحرومة من الانتهاكات التي لحقت بمجموعات سكانية وجغرافية بعينها وأثرت سلبا عليها وعلى تساكنيتها. مضيفا قوله في سياق متصل: «واجبنا دعم القضاء التونسي والقضاة حتى يتمكنوا من القيام بدورهم كاملا لإدراج الحقوق لأصحابها».

وبين عبد الباسط بن حسن رئيس المعهد العربي لحقوق الإنسان إن الانتقال السياسي يبقى منقوصا إذا لم يجعل من حقوق الإنسان جوهر عمله وأداة أساسية تنقطع مع أساليب التآمر والإقصاء

### خاتمة :

تعد الفترات الانتقالية من حياة الأمم والشعوب من أصعب المراحل التاريخية في سلم تطورها أثناء عملية التغيير والتحول من النظام الشمولي الدكتاتوري إلى

تشمل المغرب وجنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية وفحص موضوعات كالعادلة الجنائية والبحث عن الحقيقة والإصلاح المؤسسي والعدالة بين الجنسين والتعويضات.

وتزامن انعقاد هذا المؤتمر مع تطور حدث بشأن محاكمات المسؤولين السابقين في تونس، حيث صرح مصدر قضائي تونسي أخيرا بأنه تم إيداع الأمين العام لحزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم سابقا في تونس السجن. وفي بيان مقتضب نقلته مصادر إعلامية إن «قاضي التحقيق بالمحكمة الابتدائية بتونس، استنطق يوم الاثنين، محمد الغرياني الأمين العام السابق لحزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، وأصدر في شأنه بطاقة إيداع بالسجن». ولم يحدد المصدر التهمة التي وجهت للغرياني. وباعتقال الغرياني يصبح عدد المسؤولين الحزبيين الموقوفين على ذمة العدالة أربعة أشخاص، فلقد سبق ذلك اعتقال ثلاثة أعضاء في الديوان السياسي للحزب المنحل وهم عبد العزيز بن ضياء وعبد الله القليل وعبد الوهاب عبد الله الذين يعتبرهم الشعب التونسي مسؤولين مباشرة عن انتهاكات حقوق الإنسان في تونس بعد الرئيس بن علي وأجهزته الأمنية. هذا وقد كانت محكمة تونسية رفضت في الثامن والعشرين من مارس الماضي طعنا تقدم به محامون عن حزب التجمع الدستوري الديمقراطي ضد قرار سابق صدر مطلع الشهر الجاري عن محكمة البداية بالعاصمة يقضي بحل الحزب ومصادرة جميع أملاكه. وصدر المرسوم الانتخابي للمجلس التأسيسي والذي نص على حرمان كل من تقلد مسؤولية حكومية أو في صلب هيكل حزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل أو من ناشد الدكتاتور بن علي للترشح لانتخابات 2014 وهو ما اعتبره البعض خلال المناقشات، أي حل الحزب ومنع قياديه من الترشح كجزء من العدالة الانتقالية وتحقيقا لمطلب شعبي.

يعتقد إنه أسهم في ترسيخ مفهوم العدالة الانتقالية فتح ملفات وكالة الأمن الداخلي السابق في ألمانيا، ومنع متهمي حقوق الإنسان السابقين من الوصول إلى مناصب في السلطة من خلال ما عرف بعمليات التطهير في تشيكوسلوفاكيا عام 1991. كما كان للجنة الحقيقة والمصالحة التي أنشأتها جنوب أفريقيا عام 1995 دور كبير ومهم في دفع مجتمعات أخرى لتبني فكرة العدالة الانتقالية. وأخيراً، تكللت كل تلك الجهود في مجال العدالة الانتقالية، بإنشاء المحكمة الجنائية الدولية التي تعتبر قمة التطور في جهود البشرية ضد امتحان كرامة الإنسان وحقوقه. وهكذا يمكن اعتبار الربع الأخير من القرن العشرين بداية التجارب المهمة والناجحة في مجال العدالة الانتقالية في مختلف أنحاء العالم، ولا سيما في البلدان التي انتقلت من النظم العسكرية والدكتاتورية إلى النظم الديمقراطية التعددية كما هو الحال مع جنوب إفريقيا وبعض دول أميركا الجنوبية مثل تشيلي والأرجنتين والسلفادور وبيرو، كذلك حققت العدالة الانتقالية نجاحاً في شرق أوروبا عندما تم تغيير تلك الأنظمة الاستبدادية إلى النظم الديمقراطية.

وبذلك تكون العدالة الانتقالية هي إحدى ركائز بناء صرح الحقوق الإنسانية في تلك المجتمعات، وهي ضرورة لا غنى عنها لحماية واحترام الإنسان وحقوقه، والعدالة على وجه العموم هي قيمة عليا وفكرة أصلية في كل المعتقدات والأديان.

وإذا كانت مفاهيم العدالة الانتقالية تعتبر ضرورة ملحة للبلدان والشعوب التي شهدت تغييراً وتحولاً جذرياً لأنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن بلداً كنوس هو بأمس الحاجة إلى الأخذ بتلك المفاهيم وذلك لجملة من الأسباب والمبررات الموضوعية، يقف في مقدمتها طبيعة ومنهجية النظام السياسي الذي حكم البلاد طوال تلك العقود المنصرمة، والذي انفرذ بأفعال وتوجهات وأساليب لم يشهد لها مثيل عبر التاريخ المدون، ليس في نهجه القمعي والتسلطي بل في كيفية

النظام الديمقراطي التعددي خصوصاً إذا شملت تلك التغيرات نظام الحكم والنهج السياسي والأيدولوجي لهذا النظام، ومؤسسات الدولة المختلفة، وكذلك نمط وسلوكيات العلاقات الاجتماعية والثقافية للمجتمع. ولكن مع وجود كل هذه التحولات هناك من يعتقد أن أفضل طريق يمكن سلوكه وتجنب تلك المطبات يكمن في مفهوم العدالة الانتقالية، على اعتبار أن هدف ومنهجية مؤسسات العدالة الانتقالية هو السعي إلى بلوغ العدالة الشاملة أثناء فترات الانتقال السياسي من الشمولية إلى الديمقراطية ومعالجة إرث انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي، ومساعدة الشعوب على الانتقال بشكل مباشر وسلمي وغير عنيف بهدف الوصول إلى مستقبل أكثر عدالة وديمقراطية.

فالمعروف أن كل وضع غير ديمقراطي واستبدادي تنتج عنه صور مختلفة من انتهاكات حقوق الإنسان، ولأنه لا يمكن التقدم للأمام وتحقيق أي انتقال ديمقراطي ما لم تتم معالجة ملفات الماضي فيما يتعلق بتلك الانتهاكات، وهذا الأمر يجب أن لا يقوم على التآمر والانتقام، وإنما الوصول إلى حلول عقلية يرتكز عليها اعتقاد مفاده، أن السياسة القضائية المسبوبة لأعن تلك الملفات يجب أن تتوخى هدفاً مزدوجاً وهو، المحاسبة على جرائم الماضي، ومنع الجرائم الجديدة من الوقوع وفق إستراتيجية تعتمد إعادة بناء وطن للمستقبل يسع الجميع، قوامه احترام حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون.

ورغم حداثة العدالة الانتقالية كمفهوم وتطبيق، إلا أنه اختلف في تحديد ظهور هذا المفهوم، فقد رجح البعض ذلك الظهور إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومحاكمات نورمبرغ والقضاء على النازية، في حين يرى آخرون أن معالم العدالة الانتقالية بدأت تتشكل وتنفج مع تشكيل محاكمات حقوق الإنسان في اليونان في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، ومع ملاحقة نظام الحكم العسكري في الأرجنتين، وجهود تقصي الحقائق في أميركا الجنوبية، كذلك ما

هو بمثابة التحول إلى التقيض السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهذا الأمر يبدو أكثر صعوبة وتعقيداً من عملية التغيير نفسها. ونظراً لأهمية الموضوع وحساسيته، وضمان نجاح هذه التجربة الوليدة، ينبغي على الجميع المشاركة في النقاش الدائر بشأن مواجهة وتصفية تراكمات العهد السابق واختيار أفضل السبل لتحقيق المصالحة الوطنية، ومنع عودة الدكتاتورية من جديد، بإفصاح المجال لمؤسسات العدالة الانتقالية بأخذ دورها في بناء تونس الجديدة. على اعتبار أن فكرة وتطبيق العدالة الانتقالية واحدة من الحلول الناجعة والناجحة للمجتمع التونسي، وتعد خطوة مهمة في تحقيق العظمانية والسلم الاجتماعي.

إدارة شؤون الدولة ومؤسساتها. السبب الآخر الذي يحتم على تونس تبني مؤسسات العدالة الانتقالية وتطبيق مفاهيمها يكمن في حجم ونوعية التركة الثقيلة التي أورتها ذلك النظام للشعب التونسي، وهي من الثقل بحيث سيبقى ظهر تونس ينوء بها لسنوات وربما لعقود طويلة، ومن هنا تأتي أهمية بناء مؤسسات العدالة الانتقالية في هذه البلاد لمعالجة كل هذه الترسبات ومخلفات الماضي، باعتبارها إحدى الصفات العلاجية لكيفية التعامل مع مخلفات النظام السابق السياسية والاقتصادية والتربوية. إن عملية التحول الواسع النطاق الذي طرأ على الواقع التونسي والمتمثل بالانتقال من الدكتاتورية إلى الديمقراطية



## الحكومة (\*)

### الشيخ محمد المنوسي

مصدر حكم يحكم حكما حكومة واسم من تحكّم بمعنى فصل الخصومة، والحكومة في اصطلاح السياسيين قوة تحصل من اجتماع طائفة من الأمة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يقرب من رضا الكافة. ونعني بمقتضيات الطبيعة ما اقتضته الحاجة الإنسانية للمأكل والملبس والسكن والملجأ وكل العوس الشريفة تطلب ذلك على حسب ما زين لها (زين للناس حب الشهوات) «الآية 1».

ولا شك أن الغيرة الطبيعية إذا منعت الناس من غم الانتفاع كان ذلك سدا لحاسد كرى من أعظمها إضرار الشر لأهل ذلك المنع، وطلب الأشياء بطرق قبيحة من العصب والسرقة والنزاع وأنواع من الخيل لانتهاج متاع الناس بالباطل، وجميع ذلك شر على الهيئة الإجتماعية لا يتألف معه نظامها فوجب المصير إلى إرفاق الهيئة بأقامة الحكومة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يقرب من رضا الكافة ولا سائق أن تطلب رضا الجميع إذ في اختلاف الأهواء والمقاصد والشهوات مانع الحصول على رضا الجميع. فالحكومة هي السلطة الأولى حيثما وجدت، وقد ذكر أرسطاطليس للحكومات ثلاثة أنواع: الأول الذي يكون الأمر فيه لواحد وهو للملكية أو الإمبراطورية المطلقة. والثاني الذي يكون الأمر فيه لعدة رجال منتخبين من أعيان الأهالي وهو الإمارة. والثالث الذي يكون الأمر فيه لجميع الشعب وهو الجمهورية. ونحن نذكر الحكومات الآن على حسب ما بلغت إليه في العصر الحاضر بين السياسيين.

### الحكومة الأولى: الملكية

وهي على قسمين ملكية إطلاق وملكية تنقيد أما الأولى فهي التي كان الأمر فيها لواحد منفرد بالتصرف تسعد الأمة بسعاده، ولقدما سلمت لها السعادة وتشقى بشقاوته ما حيت. فإذا رجعت تاريخ تلك الدول أبقيت أن الملوك الإطلاق من لدن الدول القابرة أثرا عجيبا في المعمور الذي تمّ صمرانه بالعدل والمساواة. ولا نظيل ذكرا بما ضاقت عنه خزائن

(\*) الرياض الناضرة بمقالات الحاضرة، لتحقيق علي العربي، المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس 2000

المكاتب التاريخية من آثار ملوك الإطلاق في سائر الآفاق وسبحان من انتقد بالملك المطلق (ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (2).

ولكن منذ انتهت الأمم لحقوقهم وعجزوا لأنفسهم أن القصد من الحكومة هو منع الناس بعضهم من بعض لا جمع الناس لشهوة من ينطون به أمرهم فما كان منهم إلا دفع ذلك عنهم وصاروا إلى ملكية مقيدة أعني الحكومات القانونية وهي إن كان الأمر فيها لوحد إلا أن قيود القوانين والمجالس وحجز القوة العالية والدفاعية عن توليها إلى وزراء الدولة صير الحكومات القانونية بحسن المساواة والعدل إلى حيث حصل فيها من العمران ما استبحر نمذته إلى الغايات التي بلغت إليها كثير من ممالك أميركا وأوروبا الإمبراطورية والملكية، فانتشرت بينهم أسباب الثروة بانتشار المعارف وحرية الاجتماعات التجارية والزراعية والصناعية والإعانات الحثية إلى أن بلغت الأمة من الحضارة والتمدن والقوة ما فرق سياج طبيعة العمران الشرقي على رأي ولي الدين ابن خلدون (3) من حيث أنه يرى أن استبحار العمران بالحضارة والتفنن والترف يفضي بأهله إلى الإحلال للراحة لتتقلب القوة إلى الضعف، حتى جعل للأمة أطواراً طبيعية كالأطوار الشخصية. ونحس إذا نظرنا الحالة التي بلغت إليها أميركا وكثير من ممالك أوروبا من الحضارة والتفنن في الترف وما بلغت إليه في ضمن ذلك من القوة الدفاعية وتقدم اختراعات الأسلحة النارية وبوارج الفولاذ والحصون المدرعة وزوارق التوربيد إلى غير ذلك من تقدم أسباب الثغاب بطرق الحديد وبريد البحر والتلغراف وتيسير أسباب الإنكشافات وتسهيل المعاملات بانتظام البنوك وإيجاد المعامل التي لا تزال اختراعاتها في تقدم. واستخراج المقاطع والآثار التي هي من أعظم يتابع الثروة ويمكن لنا أن نقول إنَّ حسن انتظام الأمن والمساواة والعدل حمل أهل المعارف والمتاجر والبضائع على جعل أنواع الترف من موارد الثروة التي يستعملونها فيما يفيد قوة الأمة وحصل للقوم نشاط آخر أعظم من نشاطها الأول. ولا يزال هذا النشاط في تقدم متسارع دائرة المعارف يبهيم على الوجوه الثمرة خير البلاد بفتح مكاتب التعليم وتيسير أسباب نشر العلوم وتقوية بواعث المؤلفين والإعطاء شأل الدرعير والإهتمام بطبع الكتب والصحف القليلة إلى حيث إن الكتاب الواحد تطبع منه عشرات الآلاف، والصحيفة تطبع منها مئات الآلاف. وجميع ذلك لتتوهم الأمة بنشاطها واعتنائها. وعن ذلك نتجت نتيجة انتشار المعارف وفوق ثروة أصحابها وتقدم الفنون والاختراعات إلى حيث لا يدري منها، والأمر كله لله. وأين هاته الحال من حالة من يجدون ثروة لم ينفقوا عليها حركة يستعملونها في الترف مع الطائلة من غير وازع فتصير إلى العدم ويضمحلون باضمحلالاتها. كل ذلك بسبب الإهمال الذي تنعدم دونه الآمال وتحبط معه الأعمال، إذ أن ذلك بطبعه يبعث أهله على ملازمة السرف في أنواع الترف. (ورجى):

مفسدة للمرء أي مفسدته (3م)

إن الشباب والفراغ والجدة

ومن مالت به نفسه إلى ذلك الفساد لا يمكن أن تتخلق معه إلا بالذائل التي لا تزيد إلا شراً ولا يستمتع بها من الموقفة نها ولا أمراً ومثل هؤلاء في شغل شاغل عن اقتناء المعارف بمطالعة الكتب أو الصحف فالجاهل منهم قانع بجهله لا يرى من الأهم إلا ما يعين على التطرف بالجهالة وربما رأى أن المعارف والحقوق مضادة لمعوله (من جهل شيئاً عاداه) والمتسبب منهم للإحتراف بصناعة القلم أو حرفة من العلم لا يزيد على قدر الضرورة للقيام بحرفته. بل إنه ربما يرمي ما زاد على ذلك من العبث أو بما سخط لما يعتد مبائنا لعلمه كأنه يريد أن يحصر دائرة الوجود فيما يتصوره رأيه، وما سوى ذلك لا يتلفاه إلا بالإعتراض وتحمل التعب من شدة الأفراس وليست هاته حالة المتقدين في هذا العمران البشري إذ لا تكمل أخلاق الرجال بالإعتراض والإعجاب والقناعة بأضعف الأسباب. ومتى تكمل الأخلاق بغير تدرب وتعاون وتقدم في كل صنع محمود (والبدائيات تترك النهايات) ومتى تكمل الحالة الإنسانية بغير تعلم؟ (وزمن التعلم من المهد إلى اللحد) ومتى تتقدم الأمة إذا لم يوجد منها مجاذب إلى ما فيه تنبيه أفكارهم وإثارتها، ولم تمت بشأن الأحوال الحاضرة في العلوم والصناعات بل والعمل

والمعاملة؟ ولكن شَرّ الحالات حالة هُرم الأمة التي تذهب بعزائم أولي العزم حتى تنداعى سائر الجهات وتحيط بها جميع الآفات فتصير إلى الإضمحلال بسبب تلك الأحوال، وذلك مصداق رأي وليّ الدين (\*).

أفلهذه حالة الأمم المتقدمة في رياض الآداب والتعاون بالمعارف على ما فية نجاحهم الذي هو نجاح الهيئة الاجتماعية كلا. ولكن مهما كان انتظام الحكومة وانتساق أصولها وفروعها مبنيا على التبصر وحفظ النظام بتبسيطهم البارعين وكبح جماح نفوس الجاهلين إلّا بلغت الأمة بالترقي إلى مدارج التقدم مبلغها. وقد رأينا بمَنّة الله أن البلاد التونسية وجد بها رجال يذكر فضلهم في كل مجال كثر الله من أمثالهم ونفع البلاد بما يثمر نجاح أعمالهم.

وأما الحكومة الجمهورية فهي المتوسطة بين تبخيم الشعب من الأمة وهي انتخابات وقتية تتجدد في أجالها جارية على ناموس القوانين المنتظمة وحرية الأمة في الدول الجمهورية أعلى حرية تعين على نشر الأفكار، وإظهار الآثار، وإحياء ما دمرته الأعصار بتحريك همم الأحرار لاكتساب الفخار تساوى فيها الأفراد وتتعدد المقاصد إلى حبّ خير البلاد وعن ذلك تنفرع فروع التقدم بأسرها. وتخرج نتائج الأعمال من سرها. فالتقدم فيها من قدمته آثاره. وظهرت بين الناس أخباره (بسيط):

والناس أكيس من أن يمدحوا رجلا  
ما لم يروا عنده آثار إحسان (4)

### الهوامش والإحالات

(1) آية 14

(2) آية 23

(3) عبدالرحمان بن خلدون (1332-1406 هـ - 1412 م - 1411 م) اعتنقه محمد السوسي في كثير من هذه العصور التي بين أيدينا، ثم يبدى على مكانه ابن خلدون عند تصنيفه لتوسيع اهتمامهم بمقدمته بأكبر.

نظر. الرحلة الحجارية، ج 2، ص 294 مثلا. وفي خصوص الملك وأصانه يمكن مقارنة ما ورد في هذا الفصل بما جاء في الإنشاف، ج 1، ص 12-15.

(4) لم أعتد إلى قائله

(5) يعني عبدالرحمان بن خلدون في المقدمة.

(6) لم نتعرف على قائله / الحاضرة عدد 6 بتاريخ 6 سبتمبر 1888

# المذاهب الإسلامية (\*)

## الشيخ عبد العزيز الثعالبي

وبغض النظر عن تلك الأسباب الراجعة إلى اتصال المسلمين بالصليبيين وإلى التعصب المسيحي، فهناك أسباب أخرى تكتسي صبغة داخلية خالصة، إن صح القول

فالمسلم يرجع كل شيء إلى ديه، سواء موقفه السياسي أو حياته الخاصة أو ما يمكن أن يتخذه من قرارات إلخ... فكل شيء في نظره منصوب عليه ومنظم في القرآن وبناء على ذلك فقد كان هم جميع المفسرين التوفيق بين المواقف السياسية والمبادئ الدينية.

كما كان الطغاة والمفتصون في حاجة إلى الإسناد إلى سلطان القرآن لتبرير وتبرير حرائيمهم واختصاصياتهم وأحكامهم. فابن هو النص القرآني الذي يتحدث عن ملوك المسلمين وحتى عن ملكية في الإسلام؟ ومن هو الرسول؟ هل هو ملك؟ كلا! إن مهمته ووظائفه قد حددها القرآن كما يلي (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون- بالبينات والربر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون). «سورة النحل»، الآيات 43 و44. (وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا). «سورة الإسراء»، الآية 105.

فلماذا لم ترث الرسول عليه الصلاة والسلام ابنة ولا أحفاده؟ ذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما معناه: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» (م1).

ولم يمتن صهره الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه خليفة للمسلمين، إلا بعد أن تم انتخابه، بناء على طلب صادر من كافة معاصريه من المسلمين، ومن هم الخلفاء، حسب التعاليم الإسلامية الأولى؟ هل إنهم ملوك يتمتعون بسلطة مطلقة؟ كلا إنهم رؤساء يجمعون بين السلطة القضائية والإدارية والدينية، وهم منتخبون، أي من الممكن خلعهم. فعندما أجبر الصحابة رضي الله عنهم الخليفة الثالث عثمان بن عفان على التحلي عن مهاتمه وامتنع، هجموا عليه في بيته وقتلوه (م2).

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على مبدأ انتخاب الخلفاء المسلمين. فإنهم ينتمون إلى المجموعة الإسلامية ويعتبرون بمثابة الآباء

(\*) روح التحرر في القرآن، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985



بالنسبة إلى المسلمين، فيستشيرونهم إذا ما التبت عليهم السبل، سواء لإصدار بعض الأحكام أو لتنظيم بعض الغزوات. وكان الخلفاء يتوجهون إلى مواطنيهم وإخوانهم في الدين قائلين: «إن أكبر المسلمين سناً هم إخواننا وأصغرهم سناً هم أبنائنا».

## الفصل الخامس :

وعما تجدر الإشارة إليه أن الخلفاء الأولين وأصحاب الرسول رضي الله عنهم، كانوا يعلّقون أهمية بالغة على مبدأ الانتخاب، والدليل على ذلك الرواية التالية:

لقد اندهش المسلمون عندما بلغهم نبأ انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى. ففهم من قالوا: «لا يمكن أن يموت الرسول» ومنهم من أخذوا في السكاه وقد استولت عليهم اللوعة والأسى. ومنهم من رفضوا التسليم بالأمر الواقع، فصرح أحدهم قائلاً «لو قال أحد من جديد أن الرسول قد مات لقتلته بسيفي».

فتوجه إلى الجمهور الخليفة الأول أبو بكر بن أبي قحافة مستشهداً بهذه الآية الكريمة:

(وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين). «سورة آل عمران، الآية 144»

ثم قال: «أيها المؤمنون من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت» (2م).

وعلى إثر ذلك هذا الجمهور وقام بدفع الرسول صلى الله عليه وسلم وبلغ إلى عثم المهاجرين أن الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين خليفة المسلمين. فتحوّل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى هناك صَحْباً أبي بكر الصديق، فوحداً الأنصار بصددهم سعد بن عبيدة خليفة للمسلمين. فصدّهم عمر عن ذلك باعانة المهاجرين. وعدند أحد أبوبكر عمر بيد وأبا عبيدة عامر بن الجراح باليد الأخرى قائلاً: «إني اختاركم أحد هذين الرجلين حقيقاً لكم». فقال أحد الأنصار للمهاجرين: «منا أمير ومكم أمير». ولو تحقق هذا الاقتراح لحصل الإنشقاق في صفوف المسلمين. ولما رأى عمر ابن الخطاب المعروف بقوته البدنية وحكته، أن أحد مشاهير الأنصار - وهو بشير بن سعد - قد بايع أبا بكر، اقتضى أثره وانتصب واقفاً بجانب أبي بكر متوقفاً، بعدما صافحه وبايعه، فبايعه المسلمون، اقتداءً به.

وهكذا فإن هذا الانتخاب الأول قد تمّ بفصل سادسة عمر بن الخطاب ومسكه بالأمر وبفضل القوة الأدبية التي كانت تشع منه ذاك ما اعترف به هو نفسه، إذ قال: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، ولكن الله وفق شرها». وأضاف: «وليس منكم من تقطع إليه الأعتاق مثل أبي بكر وإنه كان خيرنا حين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم» (3م).

وبعد وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وقد قتل لأنه رفض التحلي عن الخلافة، بعدما اتهمه الشائرون بالتزوير (2\*)، قرّرت عائشة أم المؤمنين الإنتقام لعثمان، وقد انضمّ إليها عدد كبير من المسلمين. ودامت تلك الحرب اللعينة سبعة عشر شهراً، ولم تضع أوزارها إلا بعد معركة الجمل، التي انتصر فيها الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ابن عمّ الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولكنّ ذلك الإنتصار لم يضع حداً للقتال الذي لم يتوقف إلا بعد معركة صفّين الشهيرة، وقد دارت رحاها في السنة السابعة والثلاثين من الهجرة. وهي تلك المعركة المريبة بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان الذي اتخذ رسول الله كاتياً للوحي وسيصبح فيما بعد أول ملك في الإسلام.

وعلى إثر تلك المعركة التي لم تسفر عن نتائج حاسمة، قرّر كل من علي ومعاوية الإلتجاء إلى التحكيم لتذليل جميع الصعوبات. واختار كل واحد منهما ممثلاً عنه. فاختار علي بن أبي طالب أبا موسى الأشعري واختار معاوية عمرو بن العاص، فاتح مصر وأول حاكم لها. فقال عمرو لزميله أبي موسى الأشعري: «لم كل هذه الحروب الداعية؟ ولماذا هدر دماء المسلمين عبثاً؟ فالأفضل خلع

عليّ ومعاوية وتعيين خليفة آخر» فقبل أبو موسى الأشعري هذا الاقتراح وصعد على ربوة قائلا: «إني أخلع موكلّي عليّ» وخلّعه على الربوة عمرو بن العاص الذي توجه إلى الجمهور وصاح قائلا: «إني أسجّل خلع عليّ». وأعتبر معاوية الخليفة الأوحد. وهكذا فمفضل هذه الحيلة القائمة على سوء النية، توقفت المفاوضات بين الشقين وانقسمت الخلافة الإسلامية ضمينا بين علي ومعاوية فكانت الجزيرة العربية وفارس من نصيب علي، وكانت سوريا ومصر من نصيب معاوية.

وقد تجدر الإشارة إليه أن كل خصم قد استند إلى القرآن ليمسك برمام الحكم وبطبيعة الحال فإن كل واحد منهما كان يؤول القرآن في الاتجاه الموالي له. ومنذ ذلك التاريخ ظهرت للوجود أربعة أحزاب سياسية: الحزب الأول موال لملي بن أبي طالب (وهو حزب أهل البيت)، والثاني موال لمعاوية بن أبي سفيان (وهو حزب الأمويين - نسبة إلى الدولة التي أسسها معاوية)، والثالث لم يكن موالياً لا لهذا ولا لذلك (وهو حزب الخوارج الذي يبادي بأن لا حكم إلا لله - فلا حاجة إذن للخضوع لملي أو لمعاوية) وهذا الحزب وهو الذي سيقتل عليّاً فيما بعد - أما الرابع فهو الحزب المناهض للخوارج والذي لا يرى أيّ فارق بين حزب معاوية وحزب عليّ

وقد تجدر الإشارة إليه أيضاً أن جميع تلك الأحزاب كانت في أول الأمر سياسية ثم ما لبثت أن تحولت إلى أحزاب دينية، انبثقت عنها المذاهب الأربعة التالية. المذهب الشيعي (حزب علي)، والمذهب الزيدي (3\*) (حزب معاوية - نسبة إلى ابنه يزيد)، والمذهب الإباضي (ملهب الخوارج)، والمذهب السني.

وبطبيعة الحال فقد ادّعى كل مذهب فيما بعد أنه يمثل المذهب الإسلامي الحقّ الحائز للحقيقة، باستثناء سائر المذاهب الأخرى ومن الطبيعي أيضاً أن تنطلق المجادلات بين أنصار كل مذهب من تلك المذاهب حول تأويل النصوص والتفسير والنصوص الفقهية. ولقد تسببت تلك المناقشات والمجادلات الحادة والكثيرة في ظهور عدة مذاهب أخرى تمدّ بالآلاف ولا تتفق فيما بينها في أي شيء. وانقسمت تلك المذاهب إلى ثلاثة أقسام كبرى

#### 1 - المذاهب التي تعنى بالمعقّدة والمعتقدات الدينية

#### 2 - المذاهب التي تجمع بين المعقّدة والقوانين المستمدة من الدين

#### 3 - المذاهب التي تبحث في المعاملات بين البشر وتستمد أحكامها من الكتب والسنة

والجدير بالملاحظة أن أغلبية تلك المذاهب قد انقرضت بعد وفاة مؤسسيها وأتباعهم ولم تبق لها بالنسبة إلينا إلا قيمة تاريخية ولئن ظلت المذاهب الأخرى قائمة الذات إلى يومنا هذا، فذلك بفضل ما حظيت به من رعاية من لدن بعض الأمراء المسلمين الذين جعلوا منها شبه مذاهب دولية.

فلقد اعتنق عبد الرحمن الداخل المذهب المالكي بالأندلس. وعندما هاجر الأندلسيون إلى المغرب والجزائر وتونس وطرابلس، بعد طردهم من إسبانيا - كما أشرنا إلى ذلك آنفاً - أصبح المذهب المالكي هو السائد في تلك الربوع (4\*). إلا أن ملوك المغرب والجزائر وتونس - والحق يقال - كانوا قد اعتنقوا ذلك المذهب من قبل.

أما الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور، فقد اعتنق المذهب الحنفي المتبع في بلدان المشرق حتى ظهور الدولة الأيوبية التي تولّت الحكم في مصر وسوريا ونشرت فيها المذهب الحنفي وقد بقي قائم الذات وأصبح معمولاً به من جديد عند قيام الدولة العثمانية. واعتنق ملوك الجزيرة العربية المذهب الزيدي والمذهب الحنفي واتبع ملوك فارس المذهب البكري والمذهب الجعفري.

وهكذا فقد ظلت المذاهب المذكورة قائمة الذات وما زالت مبادئها ممتعة في مختلف الأقطار الإسلامية إلى يومنا هذا.

وإننا نجد من بين أنواع تلك المذاهب عدداً لا يستهان به من العلماء الذين ألفوا العديد من المصنفات. وقد أبرز كل واحد منهم محاسن مذهبه. إلا أن أولئك العلماء، عند قيامهم بذلك العمل، لم يهتموا بمصالحهم الشخصية، لأن جميع أعمالهم كانت ترمي إلى الرفع من شأن أرائهم وتبرير اختصاصياتهم وجرائمهم ومظالمهم، التماساً لرضائهم.

على أننا لا ننكر أن بعض أولئك العلماء قد ألفوا مصنفاتهم عن حسن نية، لا رائد لهم إلا المبدأ دون أي اعتبار آخر.

وعلى وجه العموم فقد كانت مؤلفات العلماء المذكورين مضرة وراحة بالوالب، لأن كل واحد منهم، إذا بحث في نظرية دينية أو تشريعية أو قانونية أو أخلاقية، كان يستند إلى نظرية مذهبه حول ذلك الموضوع ومن الطبيعي أن يضيء به البحث إلى هذه النتيجة الحتمية:

«هل إن المبدأ الديني أو التشريعي أو الأخلاقي مطابق لمبادئ مذهبه؟ إن كان الأمر كذلك فهو مبدأ بديع وإلا فهو مبدأ مقيت من الواجب رفضه».

ولكن يتعذر على صاحب المذهب الإصداغ بذلك لكي لا يرمى بالمرق من الدين. لذلك فإنه يعتمد إلى إرهاب النص بما لا يطيقه، إلى أن يصل إلى استنتاجات لا معنى لها، ولا ينسئ له إقناع الناس بها، إلا بالإلتجاء إلى مقاييس قاسدة ومفارقات حقيقية.

ولقد ازداد عدد القوات التي استمعتها أولئك العلماء من الدين إلى حد أن الذين جاؤوا من بعدهم قد ضاعوا في التفاصيل وعجزوا عن الرجوع إلى النتائج والأصول.

وللمزيد من توضيح النتيجة الحاصلة في هذا الميدان وما ستعقبها من نتائج، لا مناص من الرجوع إلى القرنين التاسع والعاشر من الميلاد الموافقين لأواخر القرن الثاني من الهجرة والقرون الموالية، أعني العصر الذي بلغت فيه المدرسة التقليدية ذروتها، لنرى كيف كانت حالة العلوم والحضارة عند المسلمين في ذلك التاريخ.

## الهوامش والإحالات

- 1م الحديث أخرجه البخاري ومسلم ورمي في ربه ورواه مالك وأحمد ونسب إسناده. «لا يورث، ما تركها صدقة» (فتح الباري، ج 7، ص 1). وأحمد بن أبي هريرة «أن عثمان لأساء لا يورث ما تركت بعد مؤونة عاملي ونفقة نسائي صدقة» (المستدرك، ج 2، ص 463).
- 2م لقد أخطأ المترجم منهم في خصوص موقف «صحابة» من قضية قتل عثمان. إذ من المعلوم أن رؤوس الفتنة قد ارتزقوا كذا على لسان الصحابة الذين بالمدينة وعلى لسان علي وطليحة والزبير يدعون الناس إلى قتل عثمان، (ابن الأثير 3/75-3/85). قلعل المترجم خلط بين قتال عثمان (الوارد في الخبر) وقتل عثمان (الوارد في النص الفرنسي).
- 3م ثم قال: من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل (السيرة الخليفة، ج 4، ص 392). وفي سيرة أبي هشام من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت (الروض الأضيق، ج 7، ص 350).
- 4م راجع هذه الخطية في الكامل لابن الأثير، طبعة 1356 بالطبعة المنيرة، ج 2، ص 221.
- 5م لقد تضمن النص العربي خطأ فادحا وقع فيه المترجم حينما ترجم معنى التزوير بعبارة «التلص بالجرعة»، ونسب ذلك التلص إلى سيدنا عثمان رضي الله عنه.
- 6م لا تعرف مذهبا يدعى باليزيدية. ولعل المؤلف - أو المترجم - خلط بين أتباع معاوية المطالين بدم عثمان، مستفي حريمهم بالمعشانية، والريدية، وهي فرقة من الشيعة تنسب إلى علي زين العابدين (أنظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 22).
- 7م خلط بين المذهب الفقهي والمذهب العقدي من الملاحظ أن انتشار المذهب المالكي بأقطار العرب الإسلامي كان على أيدي تلاميذ الإمام مالك وخاصة علي بن زياد بن توس ويحيى بن يحيى اللبني للمصمودي الأندلسي وسحقون مدون المذهب المالكي بالقيرون.

## آثار الاستبداد (\*)

الشيخ محمد المنذر حنين

إذا أنشبت الدولة برعاياها مخالب الإستبداد نزلت عن شامخ عزها لا محالة ، وأشرفت على حضيض التلاشي والفتاء إذ لا ضئى للحكومة عن رجال تستضيء بأرائهم في مشكلاتها وآخرين تثق بكمااءهم وعدالتهم إذ فوضت إلى عهدهم بعض مهماتها . والأرض التي اندرست فيها أطلال الحرية إنما تأوى الضعفاء والسفلة ولا تبت العظماء من الرجال إلا في القليل قال صاحب لامية العرب :

ولكنّ بسا حرة لا تقم بي على الضيم إلا ريشما التحول

فلا جرم أن تتألف أعضاء الحكومة وأعوانها من أناس يحادعونها ولا يذلون لها النصيحة في أعمالهم ، وآخرين مقرنين في أصفاد الجهالة يدبرون أمورها على حد ما تدركه أبصارهم وهذا هو السبب الوحيد لسقوط الأمة فلا تلبث أن تلتهمها دولة أخرى وتجعلها في قبضة قهرها وذلك حزاء الظالمين . ثم إن الإستبداد مما يطع نفوس الرعية على الرهبة والجهن ويميت ما في قوتها من البأس والبسالة :

فمن في كفه منهم قناة كمن في كفه منهم خضاب

فإذا اتخذت الدولة منهم حامية أو ألقت منهم كتيبة عجزوا عن سد ثغورها وثلث أبديهم من قبل أن يشدوا بعضها .

وإن أردت مثلاً بثبت فؤادك ويؤيد شهادة العيان فاعتبر بما قصه الله تعالى عن قوم موسى عليه السلام لما أمرهم بالدخول للأرض المقدسة وملكها كيف قعد بهم الخوف عن الطاعة والإمتثال وقالوا: إن فيها قوما جبارين وإننا لن ندخلها حتى يخرجوا منها . فمتى جئت تسأل عن الأمر الذي طبع في قلوبهم الجبن وتطوح بهم في العصيان والمنازعة

(\*) انظرية في الإسلام ، دار الاعتصام ، القاهرة ، 1982

إلى قولهم: «فأذهب أنت وريك فقاتلا إنا هنا قاعدون» (1) وجذته خلق الانقياد المتمكن في نفوسهم من يوم كانت الأقياط ماسكة بنواصيرهم وتذيقهم من سوء الاستعباد عذابا أليما.

والأمة مفترقة إلى الكاتب والشاعر والخطيب، والاستبداد يعقد ألسنتهم على ما في طيها من الفصاحة وينث فيها لكنة وعيا فتلثق لفتهم بأصوات الحيوانات ولا يكادون يفقهون قولاً.

وإذا أضاءت على الأمة شمس الحرية وضربت بأشعتها في كل واد اتسعت آمالهم وكبرت همهمهم وتربت في نفوسهم ملكة الاقتدار على الأعمال الجليلة ومن لوازمها اتساع دائرة المعارف بينهم فتفتق القرائح فهما وترتوي العقول علماً وتأخذ الأنظار فسحة ترمي فيها إلى غايات بعيدة فتصير دوائر الحكومة مشحونة برجال يعرفون وجوه مصالحها الحقيقية، ولا يتحرفون عن طريق سياستها العادلة.

والحرية تؤسس في النفوس مبادئ العزة والشهامة فإذا نظمت الحكومة منهم جندا استماتوا تحت رايته مدافعة ولا يرون القتل سبة إذا ما رآه الناكسو رؤوسهم تحت راية الاستبداد.

ثم إن الحرية تعلم اللسان بياناً وتعد البراعة بالبراعة فتزدهم الناس على طريق الأدب الرفيع وتتنور المجامع بفنون الفصاحة وآيات البلاغة هذا خطيب يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة وذلك شاعر يستعين بأفكاره الخيالية في نصرة الحقيقة ويحرك العواطف ويستنهض الهمم لنشر الفصيلة وآخر كاتب وعلى صناعة الكتابة مدار سياسة الدولة.

ولم تكن بنابيع الشعر في عهد الخلفاء الراشدين داعة أمواها بمن المديح والإطراء وإنما ترشح به رشحا وتسمع به مسحا لا يضطهد من فضيلة الحرية فيلما وما انقلبت وكأها وتدفقت بالمدايح المتعالية إلا في العصر العريقة في الاستبداد.

ولما قر في صدر عمر بن عبد المبر من تنظيم أمر الخلافة على هيئته الأولى لم يواجه الشعراء محفاوة وترحاب وقال: مالي وللشعراء وقال مرة: إني عن الشعر لمي شعل. انتجعه جرير بأبيات فأذن له بإشادها وقال له: اتق الله يا جرير ولا تقل إلا حقا. وعندما استوفاه وأصله شيء من حر ماله فخرج حرير وهو يقول: خرجت من عند أمير يعطي الفقراء ويمنع الشعراء وإني عنه لراض، ثم أنشد يقول:

رأيت رقي الشيطان لا تستغره      وقد كان شيطاني من الجن راقيا

ومن مآثر الاستبداد ما تتجشأ به اللها وتسيل به الأقلام من صديد الكلمات التي يفتصح لك من طلاوتها أنها صدرت من دواخل قلب استنصر دلة وتدثر صفارا نحو (مقبل أعنا بكم) (المشرف بخدمتكم) (عبد نعمتكم) ولا أخال أحدا يصني إلى قول أحد كبراء الشعراء:

وما أنسا إلا عيد نعمتكم التي      نسبت إليها دون أهلي ومعمري

لأ ويمثل في مرآة فكره شخصا ضئيلا يحمل في صدره قلبا يوشك أن يوه بما فيه من الطمع والمسكنة.

ومن سوء عاقبة الخضوع في المقال أن يوسم الرجل بلقب وضع ينحته له الناس من بعض أقوال له أفرغ فيها كنية من التلذل وبذل الهممة كما سموا رجلا باسم (عائد الكلب) لقوله:

إني مرضت فلم يمدني واحد      منكم ويمرض كلبكم فأعود

ولا تجهل أن بعض من سلك هذا المسلك من التملق والمديح اتخذهُ سلماً ليظفر بحق ثابت ولكنه لا ينافي الغرض الذي نرمي إليه من أن الحقوق في دولة الحرية تؤخذ بصفة الإستحقاق وفي دولة الإستبداد لا تطالب إلا بصفة الإستعطف ذلك الوزر الذي يحيط بفضل العزة التي نبهنا الله عليها وأرشد من يريدُها إلى أنها تطلب بالطاعة من الكلم الطيب والعمل الصالح فقال تعالى: «من كان يريد العزة فلله العزة جميعاً إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (2).

## الهوامش والإحالات

(2) سورة فاطر، 10.

(1) سورة المائدة، 24.



# صفة الحكومة الإسلامية ونزعتها (\*)

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

قد حصل العلم من مجموع المباحث المتقدمة بأن إقامة الحكومة للأمة الإسلامية أمر في مرتبة الضروري، لأنه لا يستقيم حال الأمة بدون حكومة، وهذا شيء قد تقرر في العقول السليمة قال الأفوه الأودي من شعراء الجاهلية :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم      ولا سراة إذا جهالهم سادوا  
تهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت      فإن تولت فالأشهرار تنقاد

وهذا الكلام قد ارتضاه علماءنا واعتروه حكمة طاهرة، لأنه يطلق عن حيرة للأمر وتجربة من عصر الجاهلية، فاهتدى إليه بزكاته.

وروى عامر بن ربيعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «من مات وولست عليه طاعة مات ميتة جاهلية وإن خلعهما من بعد عقده إياها في عنقه لقي الله ليست له حجة» وفي رواية ابن عمر «من حرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع رقة الإسلام من عنقه حتى يراجعه ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن موته موة جاهلية»

وقال عثمان بن عفان : «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

وقد تقرر عما تقدم أيضا أن العدل، والمساواة والحرية وتغيير المنكر، والنصح لأئمة المسلمين، والشورى، أصول أقامها الإسلام وزكاهها ومن ذلك يتضح أن حكومة الإسلام يجب أن تتحلّى بتلك الأصول وتلزمها في جميع تصرفاتها لتكون نفوس الأمة مطمئنة بحكومتها قال الله تعالى : «إن الله يأمر بالعدل» (النحل . 90) وقال النبي ﷺ : «الناس كأسنان المشط» (تثبيلا للتساوي). وقال العلماء : «الشارع مشوف للحرية». وقال النبي ﷺ : «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فليسلمه، فإن لم يستطع فليقلبه وذلك أضعف للإيمان» وقال : «الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» وقال تعالى : «وشاورهم في الأمر» (آل عمران 159) وقال : «وأمرهم شورى بينهم» (الشورى : 38) قال الشيخ ابن عطية في تفسيره : «الشورى واجبة على ولي الأمر».

(\*) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، 1977

ومن أصول الشريعة أن ولي الأمر يستطلع آراء من يسوسهم فيما يمس مصالحهم وأنه يتوصل إلى ذلك بمراجعة عرفانهم وأمانتهم وذوي محل ثقتهم كما جاء في حديث غزوة هوازن بعد غزوة حنين، إذ قال النبي ﷺ للجيش: «إننا لا ندري من أذن منكم (في رد سير هوازن) ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم» فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا - فرد السي الذي سيوه من هوازن قبل إسلامهم.

ومحل الحجة من هذا الحديث هو الاكتفاء بخبر العرفاء عن القوم بدون وكالة مع أنه خبر عن إسقاط حق خاص بالأفراد لكل واحد أن يتصرف فيه كما يشاء وأن العرفاء كانوا معروفين من قبل حدوث القضية

فطريقة انتخاب الناس نوابا عنهم للدفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولاء الأمور أفضل الطرق لذلك وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة.

فأما ولي أمر المسلمين من خليفة أو سلطان فهو كل من يكون كفؤا لولاية الأمور الإسلامية. ولا يحول دون أحد ودون تلك الولاية حائل من طبقة أو نسب، وقد قال النبي ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي» وهذا الكلام وإن كان مسوقا مساق المبالغة لكن كلام النبي لا يكون إلا حقا ظاهره وباطنه وحقيقته ومجازه. وإنما يعارضه الحديث المروي عن النبي ﷺ وهو قوله: «إن هذا الأمر في قرش لا ينافسهم فيه أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين» ولم يستند إلى هذا الحديث أحد من الصحابة يوم السقيفة فهو حديث غريب وإن كان صحيحا، ويحتمل أن يكون مسوقا مساق الخبر دون الأمر، وأيا ما كان فقد وقع فيه قيد ما أقاموا الدين، على أن الأسباب دخلها من الاحتلاط والأدعاء ما يرفع اليقين بأن أحدا معينا من قرش قال إمام الحرمين في الإرشاد (ومن شرائطها أي الإمامة) عدد أصحابها أن يكون الإمام من قرش لقول رسول الله ﷺ: «الأمّة من قرش» وقال: «قدّموا قرش ولا تقدّموا» وهذا يخالف فيه بعض الناس للاحتمال فيه عند مجال والله أعلم بالصواب.

فلا ريب في أن حكومة الإسلام حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة النبوية وما استنبطه فقهاء الإسلام في مختلف العصور. وبهذا الشكل تكون ديمقراطية الحكومة الإسلامية ديمقراطية خاصة.

وإن الديمقراطيات السابقة من عهد اليونان واللاحقة حتى الآن، مختلفة الأشكال، والديمقراطية الإسلامية أحقها بالاعتدال، وإنما يهم أهل العقول الراجحة بالمعاني لا بالأسماء فطالما ادعت الديمقراطية حكومات هي بمزمل عنها

وكل يدعي صلة بـ **بلى** وليسى لا تقسّر لهم بذلك

**ديمقراطية الحكومة الإسلامية**

كلمة ديمقراطية معربة عن اللغة اليونانية والمراد بها عندهم: حكم الأمة نفسها بنفسها - وباء ديمقراطية مخففة--

ولما كان تولي الأمة جميعها الحكم معتذرا تعين أن يكون حكمها نفسها أن تنصب من يتولى الحكم فيها برضى منها واختيار، ولما كان اتفاق جميع الأمة عسيرا في الغالب تعين أن يكتفى باتفاق ورضى جمهور الأمة، فلذلك كانت الديمقراطية ملازمة للجمهورية فلا يكون حاكم الأمة في الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة ليكون حاكمها.



والذي يعبر عن اختيار الأمة كان في القديم ما يختاره قادتها وأهل ثقته، وهم المعبر عنه في الاصطلاح الإسلامي بأهل الحل والعقد، وتُعرف ثقة الأمة بهم شهرتهم في جميع الأمة بالأمانة وسداد الرأي والنصح بحيث يمثل الجمهور لما يعتقدونه من تسيير شؤونهم ومصالحهم وذلك حين كانت وسائل المقاضاة والمراجعة بين أفراد الأمة متمصرة أشد العسر لتباعد أقطارها وبطء برودها.

فكذلك كان أمر المسلمين في نصب الخلفاء الراشدين. وكذلك كان حال اليونان والرومان في نصب حكوماتهم الجمهورية في بعض أقطارهم وبعض عصورهم التي لم تكن حكوماتها للملوك مثل : جمهورية أسبرطة وجمهورية كريت، وجمهورية أثينا اليونانية، ومثل حكومة روما في العصر القنصلي.

فأما نظير الحكومة الإسلامية الرشيدة التي خططها الصحابة وتلقاها المسلمون بالرضى بالإجماع، بما يشاكلها من الحكومات الديمقراطية، فإنها لكونها شريعة إلهية موحاة من الله الذي لا يعزب عن حكمته شيء، كانت مشتملة على ما في شرائع الحكماء الناصحين الوضعية من محاسن، ومعصومة عما لا تخلو عنه من نقائص لأن واضعيها من البشر الذين لم يألوا توخي الصواب ولكنهم لا يسلمون من أخطاء هي رواسب ما في النفوس البشرية من طوابع العوايد والأحاسيس القومية الخاصة التي إذا أحبها فريق قد يأنف منها فريق آخر.

وأيضا فالحكومة الإسلامية المستندة إلى التشريع الإلهي لها حرمة الدين فهي دينية لا محالة، تقتبس نظمها من الشرع الإسلامي فرضى الأمة بنصبتها مقيد بمراعاة هذا الجانب، فلذلك تعين اعتبار الكفاءة للاضطلاع بمصالح الإسلام في تعيين ولي الأمر وفي صفات أهل الحل والعقد فهي من هذا الجانب لها نسبة ما بالحكومة (التبوقراطية)، لأن للخليفة رئاسة المسلمين في شؤون الدين كصلاة الجمعة والعيدين وهو يقيم من شاء أن ينوبه في شيء من ذلك.

وقد درج الخلفاء الراشدون الأربعة على أكمل أحوال الولاية الإسلامية في البيعة والعدل والمساواة. ولم يكن معاوية دون الأربعة إلا فيما خالط أول أمره من الخروج عن الخليفة الرابع عن تأول اجتهادي جزم علمائنا، بأنه كان اجتهدا مخطئا إلى أن استقام له الأمر بتنازل الحسن عن الخلافة فسلح حال المسلمين مدة حياته. وما إقامة نواب عن الأمة بالانتخاب، وإقامة متعقلين بعد النواب بالانتخاب (وهم المعبر عنهم بالشيوخ)، ونوط انتخاب ولي أمر الأمة بانتخاب هاتين الجماعتين، إلا مما تشهد به الأوصول الإسلامية في حين ضعفت مراعاة المصلحة بإخلاص وعدالة. وهو داخل تحت قاعدة (تحدث للناس أفضية) ولها فروع في الفقه. ولهذه المحدثات نظائر مثل انتفاء تصديق الأوصياء على الأيتام في ترشيده منظوريهم بدون رفع إلى القاضي. ووجوب محاسبتهم على ما تصرفوا لهم.

أما تصرف الخليفة أو ولي الأمر للمسلمين بعد انتخابه وبيعته فهو مفوض إليه أن يتصرف بما يراه مصلحة للأمة وحفظا للدين ودفاعا عن الحوزة، وله أن يستشير ويستعين بمن يختارهم من قضاة وأمرأه وقواعد عند ما يعرض له ما لا يتضح له وجه الحق فيه.

وصفة هذه الولاية أشبه شيء في متعارف عصرنا هذا برئاسة الجمهورية الرئاسية (وهي الجمهورية التي يكون رئيسها رئيسا للدولة ورئيسا للحكومة) فهو يعين رجالا يكل إليهم النظر في أصناف مصالح الحكومة، ويوزع عليهم شمولات أنظارتهم ويضيق لهم أو يوسع ولا يتوقف في إسناد النظر إليهم على موافقة الأمة بواسطة نوابها. وهذا الشكل في رئاسة الجمهورية عرفت به رئاسة جمهوريّة الولايات المتحدة الأمريكية.

# نظام الدولة قائم على حكم العقل (\*)

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشر

ثم يأتي دفع إشكال ثانٍ تعلق بالدولة الإسلامية أيضا وهو أن نظام الدولة الإسلامية نظام غير محدد، وهذا هو الذي أوقع الكثيرين، متأثرين بهذا الإشكال، في إنكار أن تكون للإسلام دولة وهو في الحقيقة أمر أت من أن الإسلام حين اعتبر العنصر العقلي الإنساني عاملا من عوامل وضع الأحكام الشرعية فإنه قد جعل نظام الدولة محددا باعتبار ذلك العامل، لا محددًا باعتبار تعاليم مضبوطة يملئها الدين لأجل أن تكون الدولة محددة بمقتضاها.

وبهذا يتضح المعنى السامي الذي اهتمت فيه الشريعة الإسلامية بمعنى المصالح، فإنه يقال على كثير من الألسن ويردده لسان الإجماع: إن الشريعة مبنية على المصالح. وهذا معنى ليس غريبا في دين وفي شرع، فإنه ما من شريعة من الشرائع إلا وهي ناظرة إلى المصالح، بل إنه ما من وضع من أوضاع العقلاء أو قانون سماوي أو وضعي إلا وهو ناظر إلى المصالح لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث.

ولكن هذا المعنى من التطابق بين التكاليف الشرعية والمصالح إذا نحن فهمناه على وجهه فلا ينبغي أن يفهم على معنى أن الدين تولى النظر إلى المصالح الجزئية واستوعبها وأحاط بها وقررها وقرر للناس كيف يسيرون عليها على صورة قارة لا تغير ولكن معنى ذلك: أن الدين دعا الإنسان إلى النظر في المصلحة ولم يضبط له المصلحة وإنما أوكلها إلى إدراكه الاختياري ثم ألزمه بما يتوصل إليه العقل الإنساني من إدراك المصلحة، بحيث إنه إذا أدرك المصلحة وجب عليه أن يطبقها وأن يعمل بمقتضاها وهذا الوجوب وجوب ديني لا اتباع المصلحة التي هي نتيجة النظر العقلاني الإنساني أو التجربة الإنسانية. فهو في الحقيقة معنى عظيم من معاني سمو الديانة الإسلامية بالإنسان لأن هذه الديانة قد مزجت الإدراك الإنساني العقلي بروح النبوة وأسرار الوحي. وهذا هو الأمر الذي استعظمته بعض الأديان المتقدمة على الإنسان فاستعظمت في الإنسان أن يكون نبيًا موحى إليه، ولذلك حاولت أن ترفع الأنبياء الموحى إليهم فوق منزلة البشرية، لأنها قدرت البشرية بمنزلة دون هذه المنزلة. ومن هنالك جاء تأليه الأنبياء الذي كان مدخل الضلالة العظمى التي وقعت فيها الأمم المتقدمة.

(\*) دراسات إسلامية، الدار التونسية للنشر، 1971

## اختيار الله للأنبياء من بين البشر تمجيد للعقل الإنساني :

والإسلام قد عكس هذا التقرير فأرى الناس أن المعنى الذي اعتبروه عظيما في فرد من أفراد البشر وهو النبي، حتى جعلوه لأجل اتصافه به غير بشر فآلهوه، هو معنى أخذ منه الدين الإسلامي قيسا فأشاعه في عموم الأدميين، وسوى فيما بينهم جميعا على معنى أن كل عقل إنساني إذا أسلم لاتباع النبوة فإنه صالح لأن يشترك في تصريف معاني النبوة الكلية ليعملها على مصالحها الجزئية.

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه الإمام الشاطبي في خطبة (المواقفات) بفقرة جميلة جدا من فقراته الأدبية الأولى حيث وصف الديانة الإسلامية بأنها (تبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليا وتدرج النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبيا). وهذا هو المعنى الذي جعل حكيما العظيم محمد إقبال يعمل ختم النبوة بالإسلام بأن النبوة قد بلغت في الإسلام مبلغا من التناهي في السمو والتناهي في الإنسانية وتشریف العقل الإنساني لا يمكن أن يبقى بعده مجال لنبوة، لأن النبوة كانت تترقى في مدارج الكمال. وهذه قد بلغت بالعقل الإنساني إلى الدرجة العليا من مدارج الكمال.

## المسلم يطلب الصلاح البشري :

فالمسلم باعتبار كونه مسلما على هذا البيان إنما هو طالب بدافع ديني للصلاح البشري العام، وهذا الصلاح البشري العام الذي يطلبه المسلم بالداعي الديني هو صلاح له أصول وله فروع. فأصوله هي المقاصد الضرورية المعلومة أو الكليات الخمس التي قبل: إن جميع الشرائع اتفقت عليها والتي منها ما يتعلق بموضوعنا بجهة أخص وهو أصل حفظ المال.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

## اشتراك

ترحب إدارة تحرير مجلة الحياة الثقافية بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا النموذج وملاءه بغاية الدقة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلة مع نسخة من وسيلة الدفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم



### اشتراك

# ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

الاسم واللقب :

العنوان :

الترقيم البريدي : الهاتف :

عدد نسخ الاشتراك : ..... (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)  
(عشرون ديناراً تونسياً أو ما يعادلها)

يتم إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريدية أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلة  
بالبريد رقم : 17001000000004749987 للجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية).

عنوان المجلة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 71 561 921 - 71 260 443